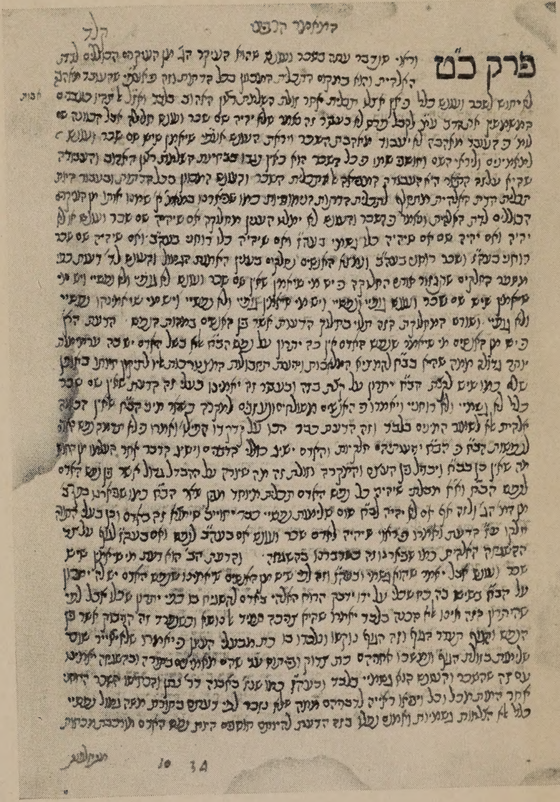
LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

BM 550 .A59 S4 1929 v.4:2
Albo, Joseph, 1380 (ca.)-
1444.
Sefer ha- i karim le-Rabi
Yosef Albo



Page קלד of MS. E. (see vol. I, p. xxv), beginning of chapter 29 of Book IV.

The SCHIFF LIBRARY
of JEWISH CLASSICS

SEFER HA-‘IKKARIM

BOOK OF PRINCIPLES

BY

JOSEPH ALBO

CRITICALLY EDITED ON THE BASIS OF MANUSCRIPTS
AND OLD EDITIONS AND PROVIDED WITH
A TRANSLATION AND NOTES

BY

ISAAC HUSIK, LL.B., M.A., Ph.D.
Professor of Philosophy
at the University of Pennsylvania

VOLUME FOUR
PART TWO

PHILADELPHIA
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA
1930

ספר העקרים

לרבי

יוסף אלבו

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 25 1943
THEOLOGICAL SEMINARY

הוגה על פי כתבי יד שונים והוצאות עתיקות ונעתק
לשפת אנגלית

מאת

יצחק הוזיק
פרופיסור לפילוסופיא באוניורסיטא דפינסילוניא

מאמר רביעי
חלק שני

פילאדלפיא
החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמריקא
תר"ץ

Copyright, 1930,
by
The Jewish Publication Society of America

PRINTED AT
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY PRESS
PHILADELPHIA, PENNA.

CONTENTS

PAGE

Facsimile . . . . Frontispiece

Book Four (chapters 29–51) Text and Translation . . . 273

Index of Sources 501

Bibliography 505

List of Biblical Passages 509

List of Rabbinical Passages 529

List of Aristotelian Passages 536

Additions and Corrections 540

General Index 565

Chapter 29

We will now treat of reward and punishment, which is the third of the general principles of a divine law. It takes the place of the purpose intended by all laws. It is true that he who serves God from love does not concern himself at all about reward and punishment, having no other purpose except to fulfil the will of the object of his love, as the Rabbis say: "Be not like servants who serve their master in order to receive compensation . . ."[1] But this does not mean that there is no reward and punishment, Heaven forbid! The above statement simply means that one who serves God from love must not be prompted in his service by love of reward and fear of punishment, though he believes that there is reward in store for those who believe and fear God and think on His name. All this reward is as nothing in his sight as compared with the purpose of fulfilling the will of the object of his love. Service of this sort leads to the ultimate reward and punishment that is intended in all laws.

[1] Abot 1, 3.

פרק כט

א ‏וראוי שנדבר עתה בשכר והעונש שהוא העקר הג׳ מן העקרים הכוללים לדת האלהית, והוא במקום התכלית המכוון בכל הדתות, וזה שאף על פי שהעובד מאהבה לא יחוש לשכר ולעונש כלל, שאין אצלו תכלית אחר זולת השלמת רצון האהוב בלבד, ואמרו רבותינו ז״ל אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל[7] פרס, לא בעבור זה נאמר שלא יהיה שם שכר ועונש חלילה, אבל הכונה שם לומר שהעובד מאהבה לא יעבוד מאהבת השכר ויראת העונש, אף על פי שיאמין שיש שם שכר למאמינים וליראי השם וחושבי שמו, שכל השכר ההוא כאין נגדו בבחינת השלמת רצון האהוב ההוא, והעבודה שהיא על זה התואר היא העבודה המביאה אל תכלית השכר והעונש המכוון בכל הדתות.

7 אבות פרק א׳, משנה ג׳.

[8] המשמשין–פרס] S om. and adds וגו׳. || [10] שם] S om. || [12] שכר] A adds ועונש. || [14] ההוא] A om.

Now inasmuch as the purpose of a divine law is different from those of conventional laws, as we said before,[1] we laid it down as a general principle of divine law. We analyze the possibilities as follows: Either there is reward and punishment or there is not. If there is, it is either all corporeal and in this world, or all spiritual and in the other world, or there is both corporeal reward in this world and spiritual reward in the next world.

Opinion, we find, is divided in the matter of reward and punishment into four classes according to the four possibilities of which the situation admits. Some believe there is no reward and punishment, either corporeal or spiritual. Some believe there is both corporeal and spiritual reward. Some believe there is corporeal reward but no spiritual, and some believe there is spiritual reward but no corporeal.

This difference of opinion is based upon the division of opinion among men concerning the nature of the soul. Some say that the human

---

[1] I, 9, p. 93 f.

ב ובעבור היות תכלית הדת האלהית מתחלף לתכליות הדתות הנימוסיות כמו שכתבנו במאמר הא', שמנו אותו מן העקרים הכוללים לדת האלהית, ונאמר שהשכר והעונש לא ימלט הענין בו מחלוקה, אם שיהיה שם שכר ועונש או לא יהיה, ואם יהיה שם, אם שיהיה כלו גשמי ובעולם הזה, ואם שיהיה כלו רוחני ובעולם הבא, ואם שיהיה שם שכר גשמי בעולם הזה ושכר רוחני בעולם הבא.

ג ונמצא האנשים נחלקים בענין האמנת הגמול והעונש לד' דעות כפי מספר החלקים שתגזור אותם החלוקה, שיש מי שיאמין שאין שם שכר ולא עונש לא גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמין שיש שם שכר גופיי ונפשיי, ויש מי שיאמין השכר גופיי ולא נפשיי, ויש מי שיאמינהו נפשיי ולא גופיי.

ד ושרש המחלוקת הזה תלוי בחלוק הדעות שבין האנשים במהות הנפש, הדעת האחד הוא שיש מן האנשים מי שיאמר שנפש האדם אין בה יתרון על

3 פרק ט'.

תכלית[1]] S om. || לתכליות[2]] S לתכלית. || הכוללים[3]] A om. || ואם–הבא[7–8]] A om. by homoioteleuton. || ונמצא[9]] S adds דעות. || ויש–ונפשיי[12–13]] A om. by homoioteleuton. || מי[14]] S om. || שיאמינהו] S שיאמין. || ושרש המחלוקת[15]] S והשורש המחולק.

soul is not superior to the animal soul except that man has more shrewdness than the other animals in devising means and inventing arts necessary for arranging his life in a complete manner, as in the animal world some are superior to others in this respect. For this reason those who hold this opinion think that there is no reward or punishment at all, either corporeal or spiritual. They hold that man is governed by accident like the other animals, concerning which the divine purpose is directed merely to the preservation of the species. This opinion has been given its death-blow by the philosophers,[1] who say that the human soul can not be compared to the animal souls. The latter have only knowledge of particulars, while man has knowledge of universals. Moreover, man can perceive a thing when it is no longer present to the sense, while an animal can not. Man, moreover, distinguishes between substance and accident, and so on, all of which shows the great difference between the human soul and the animal soul. Hence there must be a special purpose that is peculiar to the human soul, as we explained before.[2] Hence, though there is no spiritual

[1] Aristotle's De Anima is the authority for Albo's statements. Cf. Zeller, Aristotle, &c., II, 22 sq., 92 sq.

[2] III, 2, p. 14.

נפש הבעלי חיים, אלא שהאדם יש בו ערמימות יותר גדולה משאר בעלי חיים להמציא המלאכות והתחבולות המצטרכות אליו לתקון חיותו באופן שלם, כמו שיש לקצת בעלי חיים יתרון על קצת בזה, ובעבור זה יאמינו בעלי זה הדעת שאין שם שכר ולא עונש כלל לא גשמי ולא רוחני, ויאמרו שהאנשים משולחים ונעזבים למקרים כשאר בעלי חיים, שאין הכונה האלהית בם אלא לשמור המינים בלבד, וזה הדעת כבר הכו על קדקדו הפילוסופים ואמרו שלא תדמה נפש האדם לנפשות הבעלי חיים, שהבעלי חיים ידיעותיהם חלקיות והאדם ישיג כללי הדברים, וישיג הדברים אחר העלמם מהחוש, מה שאין כן בבעלי חיים, ויבדיל בין העצם והמקרה וזולת זה ממה שיורה על ההבדל הגדול שבין נפש האדם לנפש הבעלי חיים, ואי אפשר מבלתי שיהיה לנפש האדם תכלית מיוחד מבין שאר הבעלי חיים, כמו שבארנו בפרק שני ממאמר שלישי, ולזה אף אם

---

[1] ערמימות] S ערמומי׳. || [2] משאר בעלי] A ממה שהיא בבעלי. || [3] והתחבולות] A וידיעת תחבולות. || [6] ולא עונש] A om. || [7] כשאר] A adds מתי (read מיני). || [8] אלא] A רק. || [9] הכו] S הכה. || [9] הפילוסופים] S הפילוסו׳. || [10] ואמרו] S ואמ׳. || [11] כללי] A כוללי. || [17] אף] S om.

perfection in animals, there must be such in man. The Jewish sages were also opposed to this opinion and maintained that there ought to be reward and punishment for man, either spiritual in the world to come, or corporeal in this world through divine providence, as we explained when we treated of Providence.[1]

The second opinion is that there is reward and punishment, but that it is corporeal and in this world. Some believe that the human soul is superior to that of the animals because it has a rational power through which the divine spirit cleaves to man and provides for him according to the superiority of his intellect. But since this superiority is merely a capacity or preparation,[2] it always requires, they say, a subject; and when the union between soul and body is sundered, the soul disappears. A certain school of philosophers erroneously adopt this view, saying that we can not conceive of any perfection of soul without the body. The Zadokites and the Boethusians[3] adopted this view. They believed in the Torah of Moses and in Providence, but maintained at the same time that reward and punishment are only

---

[1] IV, 7–15, pp. 49–144.

[2] This is the view of Alexander of Aphrodisias concerning the so-called passive intellect. Cf. Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, p. 332 f.

[3] The Sadducees are thus designated in the Talmud, according to which they were led astray by two individuals, Zadok and Boethus. See J. E., s. v. Sadducees, X, 631.

לא יהיה לבעלי חיים שום שלמות נפשי כבר יחוייב שימצא זה באדם. וכן בעלי התורה חלקו על זה הדעת ואמרו שראוי שיהיה לאדם שכר ועונש אם בעולם הבא לנפש ואם בעולם הזה לגוף על צד ההשגחה האלהית, כמו שבארנו זה כשדברנו בהשגחה.

ה והדעת השני הוא דעת מי שיאמין שיש שכר ועונש אבל יאמר שהוא גשמי ובעולם הזה, וזה לפי שיש מהאנשים שיאמינו שנפש האדם יש לה יתרון על הבעלי חיים בשיש בה כח שכלי על ידו ידבק הרוח האלהי באדם להשגיח בו כפי יתרון שכלו, אבל לפי שאין זה היתרון אלא הכנה בלבד יאמרו שהיא צריכה תמיד אל נושא, וכשיפרד זה הדבוק אשר בין הנפש והגוף תעדר הנפש, ובזה הדעת נוקשו ונלכדו כת מבעלי העיון שאמרו שלא יצוייר שום שלמות לנפש בזולת הגוף, ונמשכו אחריהם כת צדוק וביתוס, שעם שהם מאמינים בתורת משה ובהשגחה יאמינו עם זה שהשכר והעונש הוא גשמי

5 מאמר ד׳ פ׳ ז׳–ט״ו.

2 התורה] S תורה. || 5 כשדברנו] S om. || 8 יאמר] S אמר. || 13 תמיד] A om. || 17 שעם] S om. || 18 יאמינו] S ויאמינו.

corporeal and in this world, as is mentioned in Abot de Rabbi Natan,[1] and denied spiritual reward after death altogether. They adduced as proof of their opinion the fact that in the Law of Moses there is no mention at all of spiritual reward, but only of physical prosperity. They adopted this erroneous opinion because they thought that the human soul is composed of various faculties, such as nutrition, growth, sensation, reason. And since we see that the other powers disappear when the union between soul and body is sundered, they said that the power of understanding which it has will also disappear along with the conceptions which it already has, and therefore the human soul will cease to exist like the souls of animals, and the one will die like the other.

The great philosophers, however, have refuted this opinion, saying that the variety of activities emanating from an agent does not necessarily prove multiplicity in the essence of the agent, as we explained above.[2] Nor does the cessation of the life of the body necessarily prove the cessation of the rational soul, any more than the cessation of the power of growth after forty makes necessary the cessation of the soul. The body is an instrument through which some of the activities of the soul become visible. Hence when the instrument is destroyed, these functions alone

[1] Ch. 5.

[2] II, 8, p. 43.

בלבד ובעולם הזה, כמו שנזכר באבות דרבי נתן, והכחישו השכר הרוחני אחר המות מכל וכל, ויביאו ראיה לדבריהם ממה שלא נזכר לפי דעתם בתורת משה גמול נפשיי כלל אלא הצלחות גשמיות, ואמנם נפלו בזה הדעת להיותם חושבים היות נפש האדם מורכבת מכחות מתחלפות, ככח ההזנה והצמיחה וההרגש וכח שכלי, ואחר שנראה שאר הכחות נפסדות בהפרד הדבוק שבין הנפש והגוף, יאמרו שגם כן יעדר ממנה כח ההשכלה שהיה בה עם מה שהשכילה כבר, ותשאר הנפש נעדרת כנפש הבעלי חיים, וכמות זה כן מות זה.

ו וכבר סתרו גדולי הפילוסופים זה הדעת ואמרו שאין הפעולות המתחלפות הנמשכות מן הפועל ממה שיחייב רבוי בעצמות הפועל, כמו שנתבאר בפרק שמיני ממאמר שני. וגם אין העדר חיות הגוף ממה שיחייב העדר לנפש המשכלת, כמו שלא יחייב העדר הכח המגדל אחר הארבעים העדר הנפש, שהגוף כלי על ידו יראו קצת פעולות הנפש, ובהעדר הכלי יעדרו אותן הפעולות בלבד כהזנה

4–5 ואמנם נפלו] S ונפל. || 8 בהפרד] S בהפסד. || 14 שנתבאר] A שכתבנו. || 16 שלא יחייב] S שלא יחוייב. || 17 הארבעים] A om.

disappear, like nutrition, growth, sensation. But it does not follow from this that the essence of the soul should disappear. For the existence of the reason is not dependent upon the body like the other corporeal powers. On the contrary, the reason grows stronger after the age of forty, when the corporeal powers grow weaker. Moreover, the reason is not like the corporeal powers, for it can perceive itself as well as its instruments, which is not the case in the corporeal powers. They adduce also other strong and irrefutable arguments to show that the human soul can not be compared with the soul of animals, but there is no need to expatiate upon this matter.

As an indication of the erroneous character of this opinion, Maimonides says in the Introduction to his commentary on Abot[1] that the term soul in its application to the soul of man and that of animal is a homonym.[2] And though we see that the functions emanating from the one are similar to those emanating from the other, it does not follow from this that the respective agents are similar in essence. The light of the sun and the light of a lamp are similar in that they illumine dark places, but this does not show that the agencies are alike. The light of the sun is permanent and does not go out, it illumines also where the sun does not shine; while a lamp goes out, is not permanent and illumines only where the ray

[1] Chapter 1 of the so-called "Eight Chapters" or "Shemonah Perakim."

[2] See II, p. 45, note 3, end.

והצמיחה וההרגש, אבל אין זה מחייב שיעדר עצמות הנפש, שאין קיום השכל תלוי בגוף כשאר הכחות הגשמיות, אבל הוא בהפך, שהשכל יתחזק אחר הארבעים בהחלש הכחות הגשמיות, והשכל לא ידמה לכחות הגשמיות, שהוא ישיג את עצמו ואת כליו מה שאין כן בכחות הגשמיות, וראיות אחרות חזקות שאי אפשר להכחישם הביאו בשלא תדמה נפש האדם לנפש הבעלי חיים, אלא שאין צורך להאריך בזה.

ז ולהעיד על סתירת זה הדעת כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת פירוש אבות ששם נפש יאמר על נפש האדם ועל נפש הבעלי חיים בשתוף השם, ואף על פי שנראה שימשכו מן האחת פעולות דומות לפעולות הנמשכות מן האחרת, אין זה ממה שיחייב שידמו עצמי הפועלים, שהרי אור השמש ואור הנר יתדמו בשהם יאירו שני מקומות אפלים, ולא יחוייב בעבור זה שיהיו הפועלים שוים, שאור השמש מתמיד ואינו כבה ומאיר אף במקום שאין השמש זורחת, והנר כבה ואינו מתמיד ואינו מאיר אלא

1 וההרגש] S והרגש. || 4 בהחלש] A בהחלט. || 8 צורך] A ראוי. ||
11 פירוש] S מסכת.

strikes. It does not follow, therefore, that because the soul of the animal is destroyed, the human soul too is destroyed and ceases to be when it is separated from the body, since they admit that it is superior to the soul of the animal. As for the argument which the Zadokites and the Boethusians adduce in favor of their view from the fact that no mention is made in the Law of Moses of spiritual reward, but only of corporeal, the facts are not as they say. Corporeal reward is mentioned only in those cases where there is no room for spiritual reward, and spiritual reward is mentioned by allusion, for a reason which we will explain later with the help of God.

The third opinion is the converse of the second, and is adopted by some of our Rabbis, who say: There is no reward for good deeds in this world.[1] They adduce an argument from experience. A father says to his son, Go up upon the tower and bring me some pigeons. The son goes up upon the tower, sends away the mother pigeon and takes the young,[2] and on his return he falls down and is killed. Where is his good and where is his length of days? The answer is that the scriptural promise, "That it may be well with thee,"[3] has reference to that world which is wholly good; and the promise, "That thou mayest prolong thy days," refers to that world which is altogether long (eternal). The world that is

[1] Kiddushin 39b.

[2] According to the commandment, Deut. 22, 6–7.

[3] Ibid.

במקום שהניצוץ נופל, ואם כן אינו מחוייב שאף על פי שתפסד נפש הבעלי חיים שתפסד ותעדר נפש האדם בהפרדה מן הגוף, אחר שהם מודים שיש לה יתרון על נפשות הבעלי חיים. ומה שהביאו ראיה לדבריהם כת צדוק וביתוס ממה שלא נזכר בתורת משה הגמול הנפשיי אלא הגופיי, אינו כן כמו שחשבו, שלא נכתב הגופיי אלא במקום שאין מקום לשכר הרוחני, והשכר הרוחני נכתב ברמיזה לסבה שנזכיר אותה בעזרת השם.

ח והדעת הג׳ הוא הפך הדעת השני, והוא דעת קצת מרבותינו ז״ל שאומרים שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והביאו ראיה לזה מן המוחש, אמרו הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזירתו נפל ומת, היכן טובתו של זה והיכן אריכות ימיו של זה, אלא למען ייטב לך לעולם שכלו טוב, והארכת ימים לעולם שכלו ארוך, ואי אפשר להיות עולם

11 קדושין דף ל״ט ע״ב.

6 בתורת משה] A בתורה. || 8 ברמיזה] A ברמזים. || 11 מצוה] A מצות. || 13 גוזלות] S גוזלים.

wholly good and altogether long is none other than the world to come after death, and the promise has reference to spiritual reward.

This opinion is also adopted by a great school of philosophers, and some learned men of the Torah follow them. Their opinion is that man has no perfection *qua* man except after death, when the intellect is separated from matter and corporeal things. This follows from the fact that rational things are graded according to their degree of understanding, the one that understands more is superior to the one that understands less. Since, therefore, man's superiority to animals consists in his reason, his perfection must be a degree of excellence based upon intelligence alone. For if it consisted in a corporeal thing which is common to him and the animals, the perfection and rational superiority which were given to him above the animals would be a tantalizing punishment rather than a degree of perfection. For the animals, being devoid of reason and intelligence, are not troubled by the thought of misfortune which is fated to come upon them and are not grieved by the knowledge that they must die, as man does, nor do they anticipate in imagination the pain which is to come to them, and they worry about nothing; whereas man feels all this; he is worried and grieved on account of the evil

שכלו טוב ועולם שכלו ארוך אלא העולם הבא אחר המות והשכר הרוחני.

ט וגם זה דעת כת מגדולי הפילוסופים וכת מבעלי התורה שנמשכו אחריהם, שיאמרו שאין שום שלמות לאדם מצד מה שהוא אדם אלא אחר המות בלבד, כשיהיה השכל מפשט מהחומר ומהדברים הגשמיים, וזה לפי שיתרון הדברים השכליים זה על זה הוא כפי מדרגתם בהשכלה בלי ספק, שמי שישכיל יותר תהיה מדרגתו יותר גדולה, ואחר שהאדם יש לו יתרון השכל על הבעלי חיים, ראוי שיהיה לו בעבור זה שלמות מדרגה תלויה בהשכלה בלבד, שאם תהיה זה בדבר גשמי הכולל אותו ואת הבעלי חיים, יהיה שלמות ויתרון השכל שנתן בו יותר על הבעלי חיים לנקמה ממנו ולא לשלמות מדרגה, וזה שהבעלי חיים להיותם נעדרי השכל וההבנה לא יצטערו במחשבת הרע המעותד לבוא עליהם, ולא יצטערו בהיותם משערים שסופם למות כאדם, ולא ירגישו בצער הבא עליהם טרם בואו ולא ידאגו על דבר, והאדם ירגיש בכל זה וידאג ויצטער

---

1 ועולם–ארוך] A om. || 3 כת] A om. || 11 שלמות] S השלמות. || 15 וההבנה] S והבנה.

that is destined to come upon him and lives in sorrow. Nay, the greater his power of understanding the more does he grieve for the evil that is destined to come upon him. For this reason they say that it is not likely that the perfection to be attained by reason is something corporeal that is common to the lower animals, but that it must be something which distinguishes man from the animal, viz. intellect, and not a corporeal thing. This is the opinion of the Philosopher in this matter.[1] Although he denies Providence, nevertheless he believes that the soul of man has a perfection after death, when it is separated from the body. And many of the sages of the Torah follow his opinion.[2]

But there is a difficulty in this explanation. For though these arguments are a sound reply to the second opinion, still they do not prove that man's perfection is after death. For since perfection and permanence can pertain only to a rational thing, as they maintain, and the rational power in man is merely a preparation or capacity,[3] how can we conceive of its surviving the body, since a capacity can not exist by itself?

---

[1] Aristotle of course holds that reason is the distinctive faculty of man of which the lower animals are devoid, and that the active intellect does not die with the individual, but I am not aware that he states any such reason for his opinion as Albo gives.

[2] Maimonides and Gersonides and the other Jewish Aristotelians would no doubt come under this category, though they would scarcely deny all reward in this world,

על הרע המעותד לבא עליו ויחיה ביגון ואנחה, עד שלפי מעלת השכל שיש לאדם על זולתו יצטער על הרע המעותד לבא עליו, ובעבור זה יאמרו שאין ראוי שיהיה השלמות המושג מצד השכל דבר גשמי ומשתתף לבעלי חיים, אבל ענין ומדרגה בדבר שיבדל מהם שהוא השכל לא בדבר גשמי כלל, זהו דעת הפילוסוף בזה, שעם שהוא מכחיש ההשגחה יאמין שיש לנפש האדם שלמות אחר המות בהפרדה מן הגוף, ורבים מחכמי התורה נמשכו אחר דבריו בזה.

י ויש לדון אחר זה הטעם, שאף אם הדברים הללו הם תשובה על הדעת השני, מכל מקום לא יתבאר מזה שיהיה שלמות לאדם אחר המות, וזה שאחר שהשלמות והקיום אי אפשר שיהיה אלא לדבר השכלי כמו שאמרו, והכח השכלי שבאדם אינו אלא הכנה, איך יצוייר השארותו, שאין ההכנה דבר

[1] לבא עליו] A om. || [7] הפילוסוף] A הפילוסופים. || [15] שאמר] A שאמרו.

maintaining merely that the main reward is spiritual and in the future world. Cf. Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, 339 ff.

[3] See above p. 276, note 2.

The statement in reply to this, namely that the acquired intellect becomes a substance through the concepts, so that the intellect and the concepts become identical,[1] is unintelligible. For if the rational faculty in man is a hylic (material) power whose nature it is to cease to exist except through the activity of understanding, how can that activity exist by itself? And how can we conceive of its identifying itself with the Active Intellect? All this is very unlikely, as we explained before.[2] Hence, some scholars[3] say that the soul is a spiritual substance, having independent existence and the capacity of understanding. It can not therefore cease to exist, since it is an independent substance, and it feels pleasure according to its activity in cognition. But this is not correct, either. For, even though the soul be

---

[1] Cf. Maimonides, Guide, I, 68; ed. Munk, I, p. 307 note. The precise expression Albo seems to have borrowed from Crescas, Or Adonai, Book II, sect. 6, ch. 1: שהוא מוסכם מהם שהשכל יתעצם במה שישיגהו מהמושכלות ויתחדש מהם שכל נקנה בלתי מעורב עם השכל ההיולני.

[2] III, 3; cf. III, p. 24, note 1.

[3] Crescas, Or Adonai, Book II, section 6, ch. 1: נפש האדם אשר היא צורתו עצם רוחני מוכן אל ההשכלה ובלתי משכיל בפעל בעצמו. Later on in the same chapter Crescas says: למה שנתאמת... היות נפש האדם עצם רוחני היה אפשר בו ההשארות אחר ההפרד למה שאין לו סבות ההפסד להיותו אז בלתי חמר והיה ההפרד אפשרי בו להיותו עצם שכלי... ואחר שקיומו בעצמו אפשרי בו בהפרדו מהדבר אשר הוא לו צורה הנה הנצחיות מחוייב בו כפי טבעו להיותו משולל מהחמריות אשר הוא סבת ההפסד. Albo, however, seems to be mistaken in ascribing to Crescas the opinion that the

עומד בעצמו. ומה שיאמרו שהשכל הנקנה יתעצם במושכליו עד שישוב הוא והן דבר אחד, הוא דבר בלתי מובן, שאם הכח השכלי שבאדם הוא כח היולאני אשר מטבעו שיפסד זולתי מצד ההשכלה, איך תעמוד ההשכלה בעצמה, או איך יצוייר דבקותה בשכל הפועל, שכל זה רחוק מאד משיושכל, כמו שכתבנו במאמר הג' בפרק ג', ובעבור זה אמרו קצת החכמים שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו מוכן אל ההשכלה, ולזה לא יתכן בו ההפסד להיותו עצם עומד בעצמו, אבל יקבל תענוג כפי השגתו בהשכלה, וגם זה אינו נכון, לפי שאף אם

1 בעצמו] A בפני עצמו. || שיאמרו] S שיאמר. || 2 במושכליו] S במושכלות. || הוא דבר] S om. || 6 מאד] S om. || 7 ג'] A י"ג. || 10 עצם] A om.

---

soul's pleasure is dependent upon the degree of its understanding. Crescas deliberately opposes this view when he says that the perfection of the soul consists in love and that love has nothing to do with intellect: השלם לעצמותו אוהב הטוב והשלמות וחפץ בו וכפי השלמות תהיה האהבה והערבות בחפץ... האהבה והערבות בחפץ זולת ההשכלה. Later on he says: ולפי שהתבאר... שכפי השלמות תהיה האהבה אל הטוב והערבות ההוא מבואר שלפי מדרגת האהוב הטוב תהיה מדרגת השלמות.. ולפי שהתבאר ... שהאהבה והערבות בה זולת ההשכלה הנה העצמיי לשלמות הנפש הוא דבר זולת ההשכלה והוא האהבה. See Joel, Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren, Breslau, 1866, p. 77 f.

an independent substance, nevertheless, since it has the capacity of cognition, the perfection of this capacity would be in vain if the soul should not attain this cognition, and not one in a thousand would attain the perfection of the soul, and possibly no one at all, as we explained above;[1] unless we say that the perfection of cognition consists in an understanding of the axioms. But if so, the righteous and the wicked would stand on the same plane, an idea which never occurred to any one before.

It seems to us therefore that the proper and correct opinion of the Torah is that the soul is a spiritual substance, having the capacity to understand the service of God, and not mere understanding. Hence when a person attains any degree of understanding of God's service, by reason of attaining some idea or notion of God, be it great or small, he immediately attains a certain degree of life in the world to come. The Rabbis also say,[2] commenting on the verse: "A seed shall serve Him,"[3] When do small children deserve the future life? Said they in the name of Rabbi Meir: As soon as they are able to

[1] III, 3, p. 24 f.
[2] Sanhedrin 110b.
[3] Ps. 22, 31.

תהיה הנפש עצם עומד בעצמו, אחר שהוא מוכן אל ההשכלה אם לא ישיג אל ההשכלה תהיה שלמות ההכנה לבטלה, ולא ישיג אם כן שלמות הנפש אחד מני אלף, ואולי לא ישיגהו שום אדם, כמו שכתבנו בפרק ג' מהמאמר הג', האלהים אם לא נאמר ששלמות זאת ההשכלה היא השגת המושכלות הראשונות, ודבר זה ישוו בו הצדיק והרשע, ולא עלה זה על לב שום אדם מעולם.

יא ועל כן יראה שהדעת הנכון והנאות לתורה הוא שהנפש עצם רוחני מוכן אל ההשכלה לעבוד השם יתברך ולא אל ההשכלה לבד, ולזה כשישיג האדם אי זה שכל לעבוד השם יתברך מצד שישיג אי זו השגה או הכרה בשם גדולה או קטנה, ישיג מיד מדרגה מה ממדרגות העולם הבא, וכן נמצא לרבותינו ז"ל בפרק חלק על פסוק זרע יעבדנו, אמרו מאימתי תינוקות זוכים לחיי העולם הבא, משום ר' מאיר אמרו משיודעין לומר אמן הדא

15 סנהדרין דף ק"י ע"ב. || תהלים כ"ב ל"א.

[2] אל] A om. || [4] שום] A om. || [5] האלהים] A אלא. || לא] A om. || [8] שום] A om. || [12] שכל] S השכל. || [13] או הכרה] A om. || [15] בפרק–יעבדנו] A אמרו בתנחומא משום ר' מאיר. || [16] מאימתי] S אימתי. || [17] משום–אמרו] A om.

say Amen, as is written: "Open ye the gates, That the righteous nation that keepeth faithfulness (*emunim*) may enter in."[1] Read not: "That keepeth (*shomer*) faithfulness (*emunim*)," but: "That sayeth (*she-omer*) Amens (*amenim*)." The meaning of this is made clear from our explanation above, namely that the soul's perfection consists in understanding the service of God, whatever it be; so that when a child attains understanding of the least important service, viz. to say Amen to any benediction, he merits some degree of future life. This is in agreement with what we have written before,[2] namely, that a man may attain a certain degree of future life by the fulfilment of one precept.

That the soul is an independent spiritual substance is also clear from the statement of the Rabbis that the world is maintained only by the breath of the mouth of the school children. Said Rab Papa to Abaye, What about your breath and mine? Said the latter: You can not compare breath that is without sin to breath that is with sin.[3] Now if the soul is not an independent substance, how can school children, who have attained a very small degree of cognition, be

[1] Is. 26, 2.
[2] III, 29, p. 273 ff.
[3] Shabbat 119b.

הוא דכתיב פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומר אמנים, וזה מבואר כמו שכתבנו ששלמות הנפש הוא מצד ההשכלה אל העבודה אי זו שתהיה, עד שכאשר ישיג הנער ההשכלה אל העבודה היותר קטנה שאפשר, שהוא לומר אמן על איזו ברכה, יזכה למדרגה מה ממדרגות העולם הבא, וזה מסכים עם מה שכתבנו בפרק תשעה ועשרים מהמאמר הג׳ שבעשית מצוה אחת יזכה אדם למדרגה מה ממדרגות העולם הבא.

יב ויורה גם כן על שהנפש עצם רוחני עומד בעצמו ממה שאמרו אין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן, אמר לו רב פפא לאביי דידי ודידך מאי, אמר לו אינו דומה הבל שאין בו חטא להבל שיש בו חטא, ואם לא תהיה הנפש עצם עומד בעצמו היאך אפשר שיהיה יתרון לתינוקות של בית רבן שלא הגיעו למדרגת ההשכלה אלא

---

1 ישעיה כ״ו ב׳. || 12 שבת קי״ט ע״ב.

---

4 שכאשר] S om. || 5 ישיג] S כשישיג. || 6 על–ברכה] S om. || 12 שאמרו] S שאמ׳. || 13 אמר–לאביי] S, A וא״ל אביי לרבא. || 14 ודידך] A דידך. || 15 תהיה] A היה. || 16 יתרון] A om.

superior to Abaye and Raba who attained a very high degree, without doubt? The truth is that a very small degree in God's service on the part of one who is not stained by sin, avails more than a high degree of one who is stained by sin; for the soul, being an independent spiritual substance, depends for its degree of worth upon the measure of its purity and its worship of God by fulfilling the commandments. This is the reason why Moses was grieved because he could not enter the land and perform the commandments actually. He was not grieved about attaining ideas, for there is no doubt that Moses had attained the degree where he could comprehend by means of understanding, but he was eager to carry out the commandments in practice, i. e. divine service with understanding, which gives perfection and permanence to the soul, as we explained before.[1]

The Rabbis[2] discuss the question whether the soul is in its essence a hylic (material) power or an independent substance. Two and a half years, we are told, the schools of Shammai and Hillel disputed the question whether it was worth while for man to have been created. The one said, It would have been better for man not to have been created than to have been created. The other said, It was better for man to have been created than not to have been created. They took a vote and decided that it would have

[1] III, 4, p. 39 f.

[2] 'Erubin 13a.

מעט על אביי ורבא שהגיעו למדרגה גדולה בלי ספק, אלא שהאמת הוא שמדרגה קטנה בעבודה למי שלא נתלכלך בחטא תועיל יותר ממדרגה גדולה למי שנתלכלך בחטא, לפי שהנפש להיותה עצם רוחני עומד בעצמו גודל מדרגתה היא כפי שעור נקיותה עם עבודתה בעשית המצות, ולזה מה שהיה משה רבינו עליו השלום מצטער על שלא היה יכול ליכנס לארץ לעשות עבודת המצות בפעל לא להשגת המושכלות, שבלי ספק כבר הגיע משה למדרגה שהיה ראוי שישיג בהשכלה, אלא שהיה כוסף לקיים המצות בפעל שהיא העבודה בהשכלה, שהיא הנותנת שלמות וקיום לנפש, כמו שכתבנו בפרק רביעי ממאמר ג׳.

יג ובשתי הדעות הללו שבמהות הנפש, רצוני אם היא כח היולאני או עצם עומד בעצמו, הוא שנחלקו רבותינו ז״ל בערובין באמרם שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא, ונמנו וגמרו

16 דף י״ג ע״א.

19 יותר] S om.

been better if man had not been created, but now that he has been created, he must be careful about his conduct.

Now it seems to us that he who said it was better for man to have been created, held that man's soul is a hylic power, as the Philosopher thinks. Hence he said that it was better for him to have been created, because existence is always better than non-existence, and one may rise to the degree of permanent existence by rational activity. On the other hand, the one who said that it would have been better for man not to have been created, believed that the soul is an independent spiritual substance. Now as a result of creation the soul may be destroyed or severely punished. Hence he said, It would have been better if man had not been created, i. e. that the soul had not been put into the human body. Solomon also said: "But better than they both is he that hath not yet been."[1] Now if the soul were a hylic (material) power, how could he say about a non-existent thing that it is better than both? How can non-existence be better than existence, since all existence is good, as the Bible testifies: "And God saw everything that He had made, and, behold, it was very good"?[2] Without doubt, then, his opinion is that the soul is a spiritual substance and not a material power. And since this is the correct opinion and the one that is in agreement with the Torah, they voted and decided that it would have been

[1] Eccl. 4, 3.

[2] Gen. 1, 31.

נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו.

יד ונראה שהאומר נוח לו שנברא יסבור שנפש האדם כח היולאני כדעת הפילוסוף, ועל כן יאמר שנוח לו שנברא, לפי שכל מציאות טוב מההעדר ואפשר שיעלה למדרגת הקיום על ידי ההשכלה, והאומר שנוח לו שלא נברא יסבור שהנפש עצם רוחני קיים מצד עצמו, ולפי שעל ידי הבריאה אפשר שיגיעה ההפסד או ישיגה העונש העצום, אמר נוח לו שלא נברא, כלומר שלא נמצאת בגוף האנושי, וכן אמר שלמה וטוב משניהם את אשר עדן לא היה, ואלו היה הנפש כח היולאני היאך יאמר טוב משניהם על דבר הנעדר, ואיך יהיה ההעדר טוב מהמציאות, הלא כל מציאות טוב, והכתוב מעיד על זה באמרו וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, אלא שבלי ספק דעתו לומר שהנפש עצם רוחני ולא כח היולאני, ולפי שזהו הדעת הנכון והמסכים לתורה הוא שנמנו וגמרו שנוח לו שלא

11 קהלת ד׳ ג׳. || 15 בראשית א׳ ל״א.

1 יותר] S om. || 5 לו] S om. || 15 באמרו] A om.

better for man if he had not been created, and they added that he must be careful of his conduct, so that the soul may not be destroyed or punished.

From this the Cabalists derived the doctrine of transmigration.[1] Since the true opinion is, according to the Torah,—so they argued—that the soul is not a material power but an independent substance, as we said before, then just as the spiritual substance entered the human body when it was created, it is possible that after having functioned in one human body, it may return and live in another. But this is not correct. The divine Wisdom did indeed decree that the spiritual substance, which by its nature is not a free agent, should dwell in the human body in order that it may become a free agent in the body, because this is no doubt a valuable quality in it. So much so that, as we are told by the Rabbis,[2] the angels made a mistake and when God created man, they wanted to worship him . . . This was because he was a free agent and they were not. Nevertheless, why should a soul which has already functioned in a human body and has become a free agent, return to the body again? And why should the seminal drop have the capacity to receive a soul which has already functioned in a body rather than to

---

[1] Duran, Introd. to Commentary on Job, ch. 19; cf. Magen Abot, p. 88, and see J. Guttmann in MGWJ, 53, p. 202, note 1.

[2] Bereshit Rabbah 8.

נברא יותר משנברא, ועל כן אמרו שצריך לפשפש במעשיו כדי שלא תפסד הנפש או תענש.

טו ומכאן יצא לחכמי הקבלה דעת הגלגול, וזה כי לפי שהם ראו שהדעת הנכון כפי התורה הוא שאין הנפש כח היולאני אלא עצם עומד בעצמו כמו שאמרנו, דנו מזה שכמו שהעצם הרוחני יכנס בגוף האנושי בתחלת יצירתו, כן אפשר שהנפש שכבר שמשה בגוף האנושי תחזור עוד לשכון בגוף. אבל אין זה נכון, שאם גזרה החכמה העליונה להשכין העצם הרוחני שאין בטבעו להיות בעל בחירה בגוף האנושי כדי לשומו בעל בחירה, לפי שזה מעלה גדולה אליו בלי ספק, עד שבדבר הזה טעו המלאכים באדם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בבראשית רבה כשברא הקדוש ברוך הוא את האדם בקשו מלאכי השרת להשתחות אליו וכו', וזה להיותו בעל בחירה יותר מהם שאינם בעל בחירה, מכל מקום הנפש שכבר שמשה בגוף האנושי והיתה בעלת בחירה, למה תחזור עוד אל הגוף, ובמה תוכן הטפה הזרעיית לקבל הנפש שכבר שמשה בגוף

14 פרשה ח'.

1 אמרו] S אמ'.

receive a soul which has not functioned in a body and is not a free agent? A still less likely view is that of those who say that human souls are transmigrated into bodies of animals.[1] God knows.[2]

The fourth opinion is that some reward is corporeal in this world and some is spiritual in the next world, after death. This is the opinion of our sacred Torah, which makes specific material promises to the righteous, like the patriarchs and others, and also spiritual promises for the soul alone, punishment or reward, as we shall explain with the help of God. This is also the opinion of our Rabbis in many places, and particularly in Sifre,[3] where, commenting on the verse in Deuteronomy,[4] they say: "That your days may be multiplied"—in this world; "And the days of your children"—in the times of the Messiah; "As the days of the heavens above the earth"—in the world to come. It is clear from this that the Bible promises, for the fulfilment of the commandments, reward in this world and in the next. This is a general statement of human opinion concerning reward and punishment and the opinion of our Torah on the subject.

---

[1] See Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, pp. 44, 192, 215.

[2] Cf. Duran, Introd. to Commentary on Job, ch. 19 and Magen Abot, p. 88; also J. Guttmann, MGWJ, 53, p. 202, note 1.

[3] Ed. Friedmann, p. 83, §47.

[4] 11, 21.

יותר מלקבל הנפש שלא שמשה בגוף ולא היתה בעלת בחירה, והיותר רחוק מזה שיאמרו שנפשות האנשים מתגלגלות בגופות הבעלי חיים, והשם יודע.

טז והדעת הרביעי הוא דעת מי שיאמין שהשכר ממנו גשמי ובעולם הזה וממנו רוחני ובעולם הבא אחר המות, וזהו דעת תורתנו הקדושה שיעדה יעודים גשמיים פרטיים לצדיקים כמו לאבות ולזולתם, ויעדה יעודים רוחניים לנפש לבדה אם עונש או שכר, כמו שנבאר בעזרת האל, וזהו דעת רבותינו ז"ל במקומות רבים וביחוד במה שנמצא בספרי, אמרו למען ירבו ימיכם בעולם הזה, וימי בניכם לימות המשיח, כימי השמים על הארץ לעולם הבא, שיראה מפורש שבשכר המצות ייעד הכתוב שכר בעולם הזה ובעולם הבא, זהו כלל דעות האנשים בשכר ועונש ודעת תורתנו בו:

12 הוצאת פרידמן, דף פ"ג, פ' מ"ז. || דברים י"א כ"א.

[2] שיאמרו] A om. || [16] דעות] S דעת.

CHAPTER 30

Concerning the spiritual reward which comes to a man after death, the later Jewish scholars are divided into two schools. The one holds that while it is true that the perfectly righteous receive in this world reward for their deeds, as did the patriarchs, nevertheless, the main reward is spiritual, bestowed upon the soul alone in the world to come, i. e. the world which comes to a person after death as soon as the soul is separated from the body—a world in which there is no eating or drinking or any of the physical pleasures. As our Rabbis say:[1] Rab was accustomed to say: In the next world there is neither eating nor drinking, nor hatred, nor envy, nor strife, but the righteous sit with their crowns on their heads and enjoy the splendor of the Shekinah. The meaning is: the crown of a good name resulting from their good deeds stands above their heads and confers upon them the privilege of enjoying the splendor of the Shekinah.

The men of this opinion also hold that while the main reward is purely spiritual, there is also another corporeal reward in this world at the

---

[1] Berakot 17a.

פרק ל

א בשכר הרוחני שאמרנו שיגיע לאדם אחר המות נחלקו בו חכמי ישראל האחרונים לשתי דעות, הדעת האחד הוא דעת מי שיאמין שאף אם יש לצדיקים הגמורים בעולם הזה שכר טוב כפי מעשיהם כמו שהיה לאבות, מכל מקום עיקר השכר הוא רוחני ולנפש בלבד בעולם הבא, רצה לומר העולם שהוא בא לאדם אחר המות מיד כשתפרד הנפש מן הגוף, שאין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שום תענוג ושמוש מתענוגי הגוף ושמושיו, אמרו רבותינו ז"ל מרגלא בפומיה דרב העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא שנאה ולא קנאה ולא תחרות אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, כלומר כי כתר שם טוב מעשיהם הטובים היא העומדת על ראשיהם מלמעלה ובה ישיגו ליהנות מזיו השכינה.

ב ויאמין עם זה שעם היות עיקר השכר הזה לנפש בלבד, עוד יש שכר אחר גשמי בעולם הזה לימות

11 ברכות דף י"ז ע"א.

4 שאף אם] A שאם. || 8 כשתפרד] S שתפרד. || 14 השכינה] S שכינה. || 15 ובה] A ובזה. || 16 השכינה] S שכינה. || 18 בעולם] S לעולם.

time of the Messiah. This is the same as the time of the resurrection, when the perfectly righteous will come to life, either in order to publish God's miracles and truth, or in order that they may receive some corporeal pleasure corresponding to the pain they suffered during life, or more, according as the divine Wisdom shall decree, or in order that they may acquire a higher perfection than before, in case they were not able in their lifetime to attain the degree to which they were entitled, considering their upright character, on account of external hindrances and the yoke of the exile. Then they will die again and return to dust, and then the souls will, by reason of their attainments during the second life, be privileged to enjoy the future world in a higher degree than the one they enjoyed before resurrection. This is the view of Maimonides[1] and the distinguished men who came after him and adopted his opinion. If we examine this view, we find that it is correct and inevitable logically, and in agreement with the Torah.

Since the works of God are absolutely perfect, it follows that everything that can exist should exist in all the divisions which a logical classification suggests. Now we find that some corporeal things are permanent as individuals, for example the spheres and the stars, as the senses testify

[1] See his אגרת תחיית המתים.

המשיח, וזה בתחית המתים שיחיו אז הצדיקים הגמורים, אם כדי לפרסם נסי השם ואמונתו בעולם, ואם כדי שישיגו קצת תענוג גשמי אז כימים שנצטערו בהם או יותר כפי מה שתגזור חכמת השם, או כדי שיקנו שלמות יותר מאשר קנו בתחלה כאשר לא לא יכלו להשיג בחייהם המדרגה שהיתה ראויה אליהם לפי יושר לבם מפני המעיקים מחוץ ועול הגלות, אבל מכל מקום ימותו אחר שיחיו וישובו לעפרן, ויזכו אז הנשמות ההן במה שהשיגו בחייהן השניים ההן להתענג במדרגה יותר גדולה בעולם הבא ממה שהיו בה קודם התחיה, זהו דעת הרמב״ם ז״ל וגדולי החכמים האחרונים שנמשכו אחר דעתו ז״ל. והדעת הזה כשיעויין היטב נמצאהו ראוי ומחוייב מצד השכל ומסכים אל מה שנמצא בתורה.

ג וזה כי לפי שפעולות השם הם שלמות בתכלית השלמות, חוייב שימצא כל מה שאפשר המצאו לפי מה שתשפטהו החלוקה, ואחר שאנחנו נמצא הנמצאים הגשמיים מהם קיימים באיש כגלגלים והכוכבים כמו שהעיד החוש על זה, והנביא מסכים

---

9 בחייהן] A בחיים.

and as the prophet, too, agrees: "Lift up your eyes on high, and see: who hath created these? ... Not one faileth."[1] Some are permanent only as species, for example, those animals which are born of individuals of the same species, while some are permanent neither as individuals nor as species, as, for example, those animals which are generated of putrefaction.[2] It follows, therefore, that the remaining class of the division should also exist, namely there must be beings which are permanent both as individuals and as species, though in different aspects. This is the human species, which, in respect of the body and its material powers, has specific permanence only and not individual, like the other animals, but in respect of the rational soul and its intellectual power, man has individual permanence like the angels.

These two kinds of permanance are alluded to in the book Yezirah[3] in the words: "He made a covenant with him between the ten fingers of his hands and the ten toes of his feet by the circumcision of the tongue and the circumcision of his nakedness."[4] Specific permanence is cearly indicated in the expression, "the circumcision of his nakedness," which needs no explanation, while individual permanence is indi-

---

[1] Is. 40, 26.

[2] See II, p. 7, note 1.

[3] Ch. 6, 4.

[4] Albo had a different text of the Sefer Yezirah or he quoted from memory. Our text (end of the book) reads

לזה גם כן, אמר שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, ואמר איש לא נעדר, ומהם קיימים במין כבעלי חיים המולידים בדומה, ומהם בלתי קיימים באיש ולא במין כבעלי חיים הנולדים מן העפוש, הנה הוא מן ההכרח שימצא החלק האחר הנשאר מן החלוקה, והוא שימצאו נמצאים קיימים במין מצד וקיימים באיש מצד, וזהו מין האדם שהוא קיים במין ולא באיש כשאר הבעלי חיים מצד הגוף והכחות החמריות אשר בו, והוא קיים באיש כמלאכים מצד הנפש המדברת והכח השכלי אשר בו.

ד ואל שני מיני הקיום הללו רמז בעל ספר יצירה באמרו כרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו ובין עשר אצבעות רגליו במלת הלשון ובמלת המעור, וקיום המין הרמוז במלת המעור ידוע, וקיום האיש

1 ישעיה מ' כ"ו. || 2 שם. 12 פרק ו' משנה ד'.

1 אמר] A om. || 2 אלה] A adds המוציא במספר וגו'. || ואמר] A om. || 3 כבעלי חיים] S כמו. || 5 הוא–ההכרח] A מזה הכרח. || 8 ולא באיש] S om. || 11 הללו] S om.

as follows: וכרת לו ברית בין עשר אצבעות רגליו והיא ברית המילה ועשר אצבעות ידיו והוא הלשון.

cated in the words, "circumcision of the tongue," i. e. the rational (speaking) soul.[1] The reason for this is because an eternal being can not make a covenant with a thing that is subject to genesis and decay except in so far as it has some permanence.

The subject must be explained as follows: The powers existing in the composite beings in the sublunar world can not be perceived by the senses, nevertheless we infer their existence from their activities, which are perceived by the senses, for from the activities we know the powers. We see, for example, a plant moving in all directions, and we know that the natural power is not sufficient to cause such motion, for natural motion is either from the center to the circumference or from the circumference to the center or around the center,[2] whereas the plant moves in all directions. Hence we infer that in the plant species there is another principle which causes this motion, and we call this principle the vegetative soul. In the same way we find that an animal besides having the principle of the vegetative soul has sensation and voluntary motion, activities which do not reside in a natural power or in the vegetative soul. Hence we infer that in this species there is another principle from which these activities follow, viz. those of growth and sensation, and we call it animal soul. Similarly we see

---

[1] I. e. the word 'tongue' denotes speech, hence reason. Cf. Greek λόγος.

[2] See IV, p. 9, note 2.

הרמוז במלת הלשון רצה לומר בנפש המדברת. וזה לפי שאי אפשר לדבר הנצחי לכרות ברית עם הדבר ההוה ונפסד אלא מצד הקיום שבו.

ה ובאור זה על זה הדרך, כי הכחות הנמצאות במורכבות השפלות אף על פי שאינן מושגות בחוש קויים אצלנו מציאותן מצד הפעולות המושגות בחוש, כי מהפעולות יודעו הכחות, וכאשר ראינו הצמח מתנועע לכל הפאות וידענו כי לא יספיק לזה כח טבעי בלבד, לפי שהתנועה הטבעית לא תהיה כי אם מהאמצע אל המקיף או מן המקיף אל האמצע או סביב האמצע וזה מתנועע לכל הפאות, שפטנו שיש בזה המין התחלה אחרת תתחייב ממנה זאת התנועה, ואותה התחלה קראנוה נפש הצומחת, וכן כאשר ראינו החי שיש בו ההתחלה הזאת שהיא הנפש הצומחת ומוסף על זה שהוא מרגיש ומתנועע ברצון, מה שאין כן בכח הטבע והנפש הצומחת, שפטנו בשיש בזה המין התחלה אחרת ימשכו ממנה אלה הפעולות, כלומר פעל הצמיחה ופעל ההרגש, קראנוה נפש חיונית,

---

1 הרמוז] A om. || 4 הדרך] S adds וזה. || 11 סביב] S adds אל. || 13 ממנה] S ממנו. || 14 הצומחת] A צומחת. || 15 הנפש] S נפש.

that man, in addition to this principle has the ability to understand universals, to know the essences of things, to distinguish between substance and accident, and so on, activities which can not be attributed to the vegetative or animal powers. Hence we infer that he has a still higher power which we call human or rational soul.

Further, we find that this superior function which the human soul has, namely cognition, is different from the perceptions of the corporeal faculties.[1] The corporeal faculties are destroyed by a strong perception (intense stimulus). For example, an intense light destroys sight, so that thereafter the person can not even perceive a dim light, and the same thing is true of an intense sound. In the rational power the case is reversed. The more profound the subject of thought, the stronger the intellect becomes and the more brilliancy it acquires for further understanding.[2] Also, the perceptions of the material powers are changeable because they are particular, whereas the cognitions of the intellect are not changeable but permanent because they are universal. Hence we infer that he who gives this soul which has this power of cognition is superior to the one who gives the animal soul to animals.

[1] I. e. the senses.

[2] This observation, correct or not, is taken from Aristotle's De Anima, III, 4, p. 429a 31 f.: *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾷν οὔτε ὀσμᾶσθαι ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον.*

וכן כאשר ראינו האדם יש בו ההתחלה הזאת ונוסף גם הוא שהוא משכיל כוללי הדברים ויודע מהותם ומבדיל בין העצם והמקרה וכיוצא בזה, ממה שלא יספיק לזה לא כח צומח ולא כח חיוני, שפטנו שיש בו התחלה אחרת יותר נכבדת קראנוה הנפש האנושית או הנפש המשכלת.

ו ומאשר ראינו נפש האדם ימצא לה הפעל הנכבד הזה שהוא ההשכלה, והיא מתחלפת בהשגה הזאת להשגת הכחות הגשמיות, כי הכחות הגשמיות כשיחזקו השגותיהם תפסד ההשגה ההיא, כהשגת האור החזק שהיא תפסיד הראות ותמנע מהשגת אפילו האור החלוש, וכן הקול החזק, והכח השכלי בהפך, כי יתחזק עם השגת הדברים העמוקים ויוסיף זוהר להשיג יותר, וכן השגות הכחות החמריות משתנות להיותן פרטיות, והשגות השכל בלתי משתנות והן קיימות להיותן כוללות, ולזה שפטנו שהנותן הנפש הזאת שיש בה כח ההשכלה הזה הוא יותר נכבד מן הנותן הכח החיוני בבעלי

[4] לא] S om. || [10] ההשגה] S ההשגחה. || [18] הזה] S om.

Therefore the philosophers say that the animal soul comes from the power of the spheres, for the spheres through their motions prepare the matter to receive the forms, while their souls bestow the various forms of plant and animal, which exist in matter only, according to the latter's status of preparation. Hence the perceptions of animals are changeable and concern particulars according to the change and variety of the particular degrees of preparation [of the matters]. But the rational soul in man comes from a permanent rational principle separate from matter and unchangeable, a principle superior to that which bestows the animal soul. Hence its cognitions are universals and permanent.

We find that the prophet or the perfectly pious man can influence the matter of the sublunar world, as the Separate Intelligences do, because the principle of his soul comes from a Separate Intelligence. The Torah testifies to this, for we find in the account of creation that the Bible ascribes the animal soul to a material principle solely. Thus in the creation of the animals, the text says: "Let the earth bring forth the living creature after its kind."[1] But in the creation of man the Bible ascribes the soul to a rational principle: "Then the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life," concluding: "And

---

[1] Gen. 1, 24.

חיים, ולזה יאמרו החכמים שהנפש החיונית באה מכח הגלגלים, כי הגלגלים בתנועותיהם יכינו החומר לקבל הצורות, ונפשותיהם יתנו הצורות המתחלפות אשר בצומח ובחי, שאין מציאותן אלא בחומר, כפי הכנת החומר, ולזה ישתנו השגות הבעלי חיים והיו פרטיות כפי השתנות ההכנות הפרטיות, אבל הנפש המשכלת אשר באדם היא באה מהתחלה שכלית קיימת מופשטת מהחומר בלתי משתנה יותר נכבדת מן ההתחלה שתתן הנפש החיונית, ולזה היו השגותיה כלליות קיימות.

ז ונמצא הנביא או החסיד השלם יפעל בחומר העולם השפל כמו שיפעלו השכלים הנבדלים, לפי שהתחלת נפשו היא משכל נבדל, ויעיד על זה מה שנמצא בתורה במעשה בראשית, שייחס הכתוב נתינת הנפש החיונית אל התחלה חמרית בלבד, אמר ביצירת הבעלי חיים תוצא הארץ נפש חיה למינה, וביצירת האדם ייחס נתינת הנפש אל התחלה שכלית, אמר וייצר ה׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים, וסיים ויהי

16 בראשית א׳ כ״ד. || 18 שם ב׳ ז׳.

16 אמר] S אבל.

man became a living soul,"[1] thus indicating that the vital power in man comes from the rational power which God breathed into his nostrils, and not from another principle, as in the lower animals.

Now since the vital soul in animals and the human soul which has intelligence come from two different principles, it does not follow because the vital powers in animals disappear as soon as the union between them and the body is sundered (because they come from the power of the sphere, which is a material thing, and from its soul, which is a material power), that the human soul ceases to exist, since it comes from another principle, a rational principle separate from matter, not having in it the possibility of dissolution at all, as a material thing has. Therefore if we find that the powers of growth and nutrition and sensation in man and the other powers disappear in death, this is merely because the union has ceased between the soul and the body, which was the instrument through which the soul performed those functions. On the other hand, since we see the power of reason existing in angels without the other powers, and we also see the powers of growth and of life disappear by themselves in plants and animals, we infer that since man has in him both material

[1] Gen. 2, 7.

האדם לנפש חיה, להורות שהכח החיוני אשר באדם נמשך מן הכח השכלי אשר נפח באפיו השם לא מהתחלה אחרת כאשר הוא בבעלי חיים.

ח ואחר שהנפש החיונית אשר בבעלי חיים והנפש האנושית אשר בה כח ההשכלה באות משתי התחלות מתחלפות, אם נמצא הכחות החיוניות אשר בבעלי חיים נפסדות בהפרד הדבוק אשר בין הגוף ובינם, להיותן באות מכח הגלגל שהוא בעל חומר ומנפשו שהיא כח בחומר, לא יחוייב שתפסד נפש האדם, אחר היותה באה מהתחלה אחרת שכלית מפשטת מחומר שאין בה אפשרות ההפסד כלל כמו שיש בבעל חומר, ולזה אם נראה כח הצמיחה וההזנה וההרגש אשר באדם וזולתם מהכחות נעדרות במות, לא היה זה אלא לפי שפרד הדבוק בין הנפש והגוף שהיה כלי לפעול על ידו אלו הפעולות, אבל נאמר כי אחר שראינו כח ההשכלה מתקיימת במלאכים בזולת הכחות האחרות, וראינו כח הצמיחה וכח החיות נפסדות בפני עצמן בצומח ובבעלי חיים, שפטנו שהאדם שנראה בו כחות

[4] ואחר–חיים] S om. by homoioteleuton. || [12] ולזה] S adds אף. || [14] שפרד] S שנעדר. || [17] מתקיימת] S adds בפני עצמה. || במלאכים] S כמלאכים.

powers and a rational power, even though the material powers cease to exist as soon as the instrument is removed, the rational power is not destroyed with the destruction of the vital power, any more than the vital power is destroyed with the destruction of the power of growth in animals, for the vital power is a preparation and background for the rational soul, as the power of growth is a preparation and background for the vital power.

And since we find that the intellect in angels exists by itself without matter, and the intellectual power in man similarly has a function peculiar to itself, viz. the apprehension of the separate substances and things abstracted from matter, we infer that since this intellect depends upon something permanent, it is not destroyed with the destruction of the body and the disappearance of the material powers. But when it is separated from the body it will, by reason of its obedience to God's will, unite with the permanent thing which it apprehended. It will thus attain the degree of the angels, whose perfection essentially consists in their obedience to God's will, as was explained above.[1] This is the purpose of man, and the essence of the reward and punishment which the Torah[2] promises to man after

---

[1] III, 5, p. 41.

[2] The text has the plural בתורות, the meaning of which is not clear to me. Does Albo have reference to other religions besides Judaism?

חמריות וכח שכלי, שאף אם יעדרו הכחות החמריות להעדר הכלי, לא יפסד הכח השכלי בהפסד הכח החיוני, כמו שלא יפסד הכח החיוני בהפסד כח הצמיחה, שהוא הכח המגדל מן הבעלי חיים, כי כח החיות הכנה והצעה אל הכח השכלי כמו שכח המגדל הכנה והצעה אל הכח החיוני.

ט ואחר שנמצא השכל במלאכים מתקיים בפני עצמו בזולת חומר, ונמצא הכח השכלי אשר באדם יש לו פעל מיוחד בפני עצמו, כהשגת העצמיות הנפרדות והדברים המפשטים מחומר, שפטנו בעבור זה שהשכל הזה אחר שיש לו התלות בדבר קיים לא יפסד בהפסד הגוף והעדר הכחות החמריות, אבל כשיפרד מן הגוף יתדבק בדבר הקיים שהשכיל ובמה שנשמע אל השם לעשות רצונו, כי בזה ישוב במדרגת המלאכים, שעיקר שלמותם הוא מצד היותם נשמעים אל השם לעשות רצונו, כמו שנתבאר בפרק ה׳ מן המאמר הג׳, וזהו התכלית האנושי, והוא עיקר השכר או הגמול המיועד בתורות אל האנשים אחר המות

9 כהשגת] S בהשגת.

death when the soul parts from the body. This is the correct conception of this subject, as Maimonides and his followers understand it.

The second opinion is that though the perfectly righteous get material reward in this world, yet since their number is small, and the great majority of righteous men do not get corporeal reward in this world, there should be in the next world corporeal as well as spiritual reward. This comes, they say, after the resurrection when the soul and the body will exist in conjunction, but without food and drink, as Moses lived forty days and forty nights with body and soul without eating and drinking. This is what, according to them, the Rabbis call the world to come, when they say concerning the righteous that they are prepared for the life of the world to come. They believe at the same time that the human soul does not die when the body dies, but that there is a stage of existence called *Gan Eden* (Paradise) where, immediately after death, the souls of the righteous are kept until they rise in resurrection and obtain the life in the world to come after the resurrection. This is what the Rabbis mean when they relate concerning Rab-

כשתפרד הנפש מן הגוף, זהו הדרך הנכון בהבנת הדעת הזה שהוא דעת הרמב"ם ז"ל והנמשכים אחריו.

י והדעת השני הוא דעת מי שיאמין כי עם היות שיש לצדיקים גמורים שכר גשמי בעולם הזה, אחר שהצדיקים ההם הם מעטים ורוב הצדיקים אינם מקבלים שכר גשמי בעולם הזה, ראוי שישולם בעולם הבא שכר אל הגוף עם הנפש ביחד, וזה יהיה אחר תחיית המתים, שאז יתקיימו הגוף והנפש יחד בלי אכילה ושתיה, כמו שנתקיים משה רבינו עליו השלום ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה בגוף ונפש, ויאמר שזהו הנקרא בדברי רבותינו ז"ל עולם הבא, כשיאמרו על הצדיקים שהם מזומנים לחיי העולם הבא, ויאמינו עם זה שלא תמות הנפש האנושית במות הגוף, אבל מיד אחר המות יש מדרגה נקראת גן עדן שנפשות הצדיקים גנוזות שם עד שיקומו לתחית המתים ויזכו לחיי העולם הבא אחר תחית המתים, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת שמחות על רבן שמעון בן

18 פרק ח'.

1 הנכון] A om. || 9–10 רבינו ע"ה] A om. || 15 נקראת] A נקרא.

ban Simon ben Gamaliel that he said to Rabbi Ishmael, who was weeping when he was condemned to die: Master, why weepest thou? In a brief moment thou wilt be placed in *Gan Eden* in the community of the righteous.[1] We are also told[2] that Rabbah bar Rab Huna said concerning Rabbah bar Shela, who died a short time before him: He preceded me in *Gan Eden* by a brief hour. This is the opinion of Nahmanides,[3] of R. Meir Halevi,[4] and a number of modern writers who follow them, may they all be blessed.

The argument in favor of this opinion is explained by one of the great disciples of Nahmanides in the following way. There are three degrees of rational creatures: 1. Pure intellect existing without body. This is the most perfect existence. 2. Intellect joined with a body existing forever. These are the spheres. 3. Intellect joined with a body that is subject to destruction. This is man, the lowest in rank of the intellectual creatures. Those that come after, namely

---

[1] Semahot, ch. 8. Albo's text differs considerably from the talmudic.

[2] These words are said to have been uttered by the leader of the Pharisees at the time of the Maccabean revolt. Cf. Bereshit Rabbah LXVI, end, where our texts have בשעה, but Midrash Tehillim XI, end, has לשעה. [Ginzberg].

[3] See his שער הגמול.

גמליאל שאמר לו לר׳ ישמעאל כשנגזר עליו שיהרג והיה בוכה, רבי למה אתה בוכה לשעה קלה אתה נתון בגן עדן בחלקן של צדיקים, ואמרו גם כן במסכת נדה על רבה בר שילא שנפטר קודם רבה בר רב הונא מעט, ואמר רבה בר רב הונא עליו לשעה קלה הקדימני לגן עדן. זהו דעת הרמב״ן ז״ל ודעת הרמ״ה ז״ל וכת מהאחרונים שנמשכו אחר דעתם זכר כלם לברכה.

יא ודרך הבנת זה הדעת לפי מה שמצאתי לאחד מגדולי תלמידי הרמב״ן ז״ל הוא, שהם יאמרו כי השתלשלות היצירות בעלי שכל הוא על ג׳ מדרגות, הראשונה שכל פשוט מתקיים בלא גוף והוא השלם, ואחריו שכל בעל גוף קיים תמיד והם הגלגלים, ואחריו שכל בעל גוף נפסד שהוא האדם, והוא החסר שבמדרגות השכלים, ומה שנמצא אחריו

6 בראשית רבה פ׳ ס״ו; מדרש תהלים י״א.

1 ישמעאל] A adds כי. || 4 רבה] A רבא. || 5 רבה] A רבא. || 6 הקדימני] A קדמני. || 7 ודעת הרמ״ה] A והרמ״ה. || 12 הראשונה] S הא׳. || 14 ואחריו] S ואחריהם. || והוא] A שהוא.

[4] Meir ben Todros Halevi Abulafia, Spanish Talmudist (1180-1244), and opponent of Maimonides. See J. E., s. v. Abulafia, I, 142; כתאב אל רסאייל, ed. Brill, Paris, 1871, pp. 52-53.

the lower animals, which consist of body and soul, both subject to dissolution; and plants, consisting of body that is subject to dissolution and having no animal soul, all these are for the sake of man. Man was created last because of his perfection. The lower creatures were made for his sake, they reached their perfection in his creation, and are all embraced in him—the four elements, the power of growth, the animal power, and in addition to all he has reason. Therefore he rules over all of them, and he came last to complete their activity and to rule over them, because he possesses reason, which has immortality. But it needs the body for its perfection, hence the expression that the souls of the righteous are "hidden" under the throne of glory or in *Gan Eden*. For the word, "hidden," denotes something incomplete, i. e. they need the body and are not complete without the body. But at the end he will be an honorable and permanent body. This is their idea of the human intellect, as R. Aaron Halevi[1] says.

And if the objection is raised that since the intellect can exist only with the body and the body is dissolved like the beast and returns to

[1] Spanish Talmudist of the end of the thirteenth century (d. before 1303). Wrote "commentaries on the Halakot of Alfasi of which the portions on Berakot and Ta'anit have been published by S. and N. Bamberger (Mainz, 1874) under the title 'Pekudat ha-Lewiyim.'" He was also the author of talmudic commentaries and of a criticism of a code of Ibn Adret. See J. E., s. v. Aaron b. Joseph Ha-Levi, I, 13b. The statement in the text is

בעלי חיים שהם בעלי גוף ונפש נפסדים, ואחריהם הצומח שהם בעלי גוף נפסד ובלתי בעלי נפש חיה, כלם הם לצורך האדם, ואף על פי שהאדם נברא אחרון זהו לשלמותו, לפי שהתחתונים כלם בשבילו וביצירתו נשלמו וכלם כלולין בו, ד׳ יסודות והכח הצומח והחיות ומוסף על כלן השכל, ועל כן הוא מושל בכלן בא אחרון להשלים פעולתם ולמשול עליהם לפי שיש בו שכל שיש בו השארות, ואולם צריך הוא לגוף לשלמותו, ועל זה נאמר שנפשות הצדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד או בגן עדן, ולשון גנוז אינו אלא על דבר חסר, והוא כענין שאמרנו שהן צריכין גוף שאין שלמותן בזולת גוף, ואולם יהיה בסופו גוף נכבד קיים. זהו דעתם בשכל האדם לפי מה שכתב הר׳ אהרן הלוי ז״ל בפירושי הלכות ברכות בפירוש ברכת הלבנה.

יב וכשהוקשה להם אחר שאין קיום השכל אלא בגוף והגוף אנו רואים נפסד כבהמות ושב אל העפר,

6 השכל] S שכל. || 7 פעולתם] S פעולתו. || 9 צריך] S שצריך. || 14 בפירושי] S בפי׳. || 16 השכל] S לשכל. || 17 והגוף] S adds הזה.

taken from his commentary on Alfasi's Hilkot Berakot, chapter dealing with Birkat ha-Lebanah, or blessing of the moon, pp. 81–82 of edition above mentioned.

dust, how can the intellect survive to receive its reward, since according to them it can exist only with the body? R. Aaron says that when the time of the resurrection comes, God will create a new body for every one of the righteous, under exactly the same constellation as their original bodies, and they will rise again and eat and drink and have children; every member of the body will perform its proper function, will receive all that belongs to it, will be nourished properly, will do what it should without any hindrance internal or external,—such will be the state of all those who will live at that time. Their bodies will enjoy the best of health that is attainable according to their temperament, and will obtain the highest perfection possible, each according to his degree. Then after a long time, as each one in turn has attained the highest perfection possible for him, he will consciously and deliberately rise to the status of Elijah. That is, the matter of their body, namely the matter of the four elements, will be changed and receive another form, and become a simple element, permanent, mobile,

היאך יתקיים השכל הזה לקבול השכר אחר שאין קיומו אלא בגוף לפי דבריהם, אמר הר' אהרן ז"ל כי כשיגיע זמן תחית המתים יחדש הקדוש ברוך הוא לכל אחד מהצדיקים גוף אחר באותו מזל לגמרי שהיה לכל אחד ואחד מהם תחלה שוה בשוה, ויעמדו ויאכלו וישתו ויולידו ויעשה כל אבר ואבר שבגוף כל אחד מהם פעולתו הראויה לו ויקבל כל מה שראוי לו ויזון בראוי לו ויעשה כל מה שראוי לו בלי שום מונע בין מבפנים בין מבחוץ, וכן יהיו כל האנשים שיהיו אחר אותו זמן, ועל כן יהיה כל גוף וגוף מהם בתכלית בריאותו שאפשר לו להשיג כפי מזגו ובתכלית השלמות שאפשר לו להשיג, וכן כל אחד ואחד לפי מדרגתו, ואחרי זה לימים רבים אחר שהשיגו תכלית השלמות שאפשר להם להשיג כל אחד ואחד לפי מדרגתו ראשון ראשון, כאשר יושג זה השלמות שאפשר לו להשיג, הרי זה לחפצו ולדעתו יעלה לענין אליהו, וענין זה שעתיד חומר גופן שהוא חומר ד' יסודות להשתנות ולקבל תכונה אחרת, ויהיה חומר גופן כעין יסוד פשוט קיים קל

1 לקבול] A לקיום. || 2 הר'] A הרב ר'. || 5–7 תחלה–מהם] A om. by homoioteleuton. || 13–15 ואחרי–מדרגתו] S om. by homoioteleuton. || 17 אליהו] S אלקיו. || 19 כעין] S כעניין.

bright in color, like the whiteness of sapphire, and invisible like Elijah, prepared to receive the divine splendor and the light of the King's living countenance, like the moon, which is a light-receiving body. Hence we say in the benediction of the moon: "A crown of glory to those who are laden with a body[1] (i. e. the righteous), who will be renewed like her (the moon)," namely after the resurrection, when their body will be changed and will receive another structure.

There are examples of this in this world, where certain animals undergo a transformation and their body receives a different form. Some of them need certain things to eat, for example a certain kind of food. This is the meaning of the tree of life, whose fruit prepares the one who eats thereof to receive this form, and he lives forever, as is alluded to in the account of the creation. This is the meaning of the resurrection of the dead, for the divine intention is that man should live forever with his body. For man is not complete without a body, like the spheres to which he is compared, bright as the "brightness of the firmament," and as "the stars for ever and ever."[2] If man were complete without body, he would be a separate intellect and more perfect than the spheres, who have bodies. But this is impossible, for in the series of creations the higher

---

[1] לעמוסי בטן, lit. "borne in the womb" (cf. Is. 46, 3, העמסים מני בטן, "borne from the birth"), i. e. human beings, is here translated, "laden with a body."

[2] Cf. Dan. 12, 3.

התנועה בהיר במראה כמעשה לבנת הספיר נעלם הראות כענין אליהו, מוכן לקבל זוהר אלהים ואור פני מלך חיים כמעשה הלבנה שהוא גוף מקבל אורה, ועל כן אמרו בברכת הלבנה עטרת תפארת לעמוסי בטן, רצה לומר לצדיקים, שהם עתידים להתחדש כמותה, רצה לומר אחר תחית המתים שישתנה גופם ויקבל תכונה אחרת.

יג ודוגמתן בעולם הזה מבעלי חיים שישתנה תכונת גופם ויקבלו תכונה אחרת, ויש מהן צריכין לענין מה כי צריכין לאכול מאכל מיוחד, וזה ענין פשט עץ החיים אשר האוכל מפירותיו נכון גופו לקבל תכונה זאת ואכל וחי לעולם, וזה נרמז במעשה בראשית, והוא ענין תחית המתים, שהכונה באדם שיחיה לעולם בגוף, לפי שאין שלמות האדם בזולת גוף אלא בגוף כענין הגלגלים, ונמשל אליהם בהיר כזוהר הרקיע וככוכבים לעולם ועד, ואלו היה שלמות האדם בזולת גוף, נמצא שהוא שכל נבדל ושלם יותר מן הגלגלים שהם בעלי גוף, וזה דבר שאי אפשר, שהשתלשלות היצירות הנכבד

8–9 ודוגמתן–אחרת] S om. by homoioteleuton. || 15 כענין] A כעין. || 16 ועד] A om.

comes first and the lower come later, as we explained before. Since, therefore, man is not complete without body, he must attain this completeness in accordance with the original intention of his creation. This change of form and swift mobility is described in the expression that God makes wings for them. So far R. Aaron Halevi.

It is obvious that there are many objections to this conception. 1. This opinion is close to that which holds that the soul is a material power and therefore always needs the body for its existence. 2. If the human soul can not exist without a body, how can it exist immediately after death, as soon as it is separated from the body? They say that its existence is incomplete in paradise, in which the soul has no complete delight and does not attain any degree at all. If you ask them, why is not the body purified right after death, changing from its perishable to a permanent nature, as they say happens later, they say that they must come to life again after they die in order that they may merit immortality. But it is very unlikely that immortality can not be attained except after resurrection.

נכבד ראשון והקל קל אחרון, כמו שכתבנו ראשונה, וכיון שאין שלמות האדם בזולת גוף, אי אפשר שלא יבא האדם לשלמות זה כעין כונת יצירתו מתחלה, ועל שנוי תכונתם וקלות תנועתם נאמר שהקדוש ברוך הוא עושה להם כנפים, כל זה כתב הר' אהרן הלוי ז"ל.

יד והנך רואה כמה הרחקות יש בזה הדעת לפי הדרך הזה. ראשונה שזה הדעת נוטה לדעת האומרים שהנפש כח היולאני, ועל כן צריכה תמיד אל הגוף שתתקיים בו. שנית שאחר שהם יאמרו שאין קיום לנפש האנושית בזולת גוף איך תתקיים הנפש אחר המות מיד כשתפרד מן הגוף, והם יאמרו שקיומה הוא קיום חסר בגן עדן שאין בו תענוג שלם לנפש והשגת מדרגה כלל, וכשהוקשה להם למה לא יזדכך הגוף מיד אחר המות וישתנה מטבעו הנפסד לטבע הקיום כמו שאמרו שיהיה אחר כן, יאמרו כי עוד צריך שיחיו אחר שימותו כדי שיזכו למדרגת ההשארות, וזה דבר רחוק מאד, שלא יושג ההשארות אלא עד שיחיו המתים, ועל כיוצא

---

5 כנפים] A כנסים. || 6 הלוי] A om. || 10 הגוף] S גוף. || 11 האנושית] S האנושי. || 12 כשתפרד] A adds הנפש. || 15 מטבעו] S מטבע.

The Aramaic proverb is applicable here: Your surety requires a surety.[1] For according to this a person must first experience a first resurrection and then immortality. But if at the time of the resurrection men eat and bear children, as they say, and are free agents, they may sin again. How can they be sure, then, of the higher degree?

According to that Rabbi who says that only the perfectly righteous are resurrected, it follows that none of all those men that have existed and that will exist until the time of the resurrection will be privileged to participate in immortality or in any degree of the future life except the perfectly righteous. And even among the perfectly righteous, who will merit resurrection, none will enjoy any degree of the other world until that time. And even in the case of those who will experience resurrection, how can their bodies, which are composed of the four elements and are perishable by nature, become permanent, and how can the nature of impermanence change to one of permanence? Moreover, if, according to them, it is possible that matter, by nature perishable, may change and assume the nature of permanence, like the matter of the spheres, why not

[1] Sukkah 26a.

בזה יפול המשל המורגל בלשון ארמי ערבך ערבא צריך, כי צריך שיזכו האנשים לתחיה הראשונה ואחר כך שיזכו להשארות, ואם בזמן התחיה יאכלו האנשים ויולידו כמו שכתבו הם ויהיו בעלי בחירה, כבר אפשר שישובו לחטוא ובמה יהיו בטוחים שיעלו לאותה מדרגה.

טו ולדעת האומר מרבותינו ז״ל שתחית המתים לצדיקים גמורים בלבד, לא יהיה בכלל האנשים שהיו ושיהיו עד תחית המתים מי שתזכה נפשו למדרגת ההשארות ולא לשום מדרגה ממדרגות העולם הבא אלא הצדיקים הגמורים בלבד, וגם בצדיקים הגמורים שיזכו לתחיה לא יהיה בהם מי שיזכה לשום מדרגה עד אותה שעה, והזוכים לתחיה איך אפשר שיתקיימו הגופות ההם שהם מד׳ יסודות וטבעם להיות נפסדים, ואיך ישתנה טבע ההפסד ההוא לטבע הקיום. ומי יתן ואדע, כמו שקבלו בעלי זה הדעת שאפשר שישתנה החומר ההוה הנפסד מטבעו אל טבע הקיום כחומר הגלגלים,

1 סוכה דף כ״ו ע״א.

הראשונה[2]] S ראשונה. || בכלל[8]] S לכלל. || להיות[15]] A להיותם. || ההפסד ההוא[15–16]] S הגופות ההם.

assume that the human soul, though it is a material power, as they say, nevertheless, since it has the capacity to receive perfection of ideas, can change from imperfection to perfection, so that it may exist by itself like a Separate Intelligence?

This is more plausible and appeals more to reason than that matter should change its nature and assume another. It would not then be necessary for them to say that real immortality does not come until after resurrection. Besides, their opinion contradicts that of the Rabbis, who say that souls exist before they come into the human body. And in Bereshit Rabbah[1] we find the biblical verse: "There they dwelt occupied in the king's work,"[2] explained as follows: "With the King of kings, the Lord, blessed be He, the souls of the righteous sat, and were consulted by God when He created the world." The soul is not therefore a material power, but they were created on the first day, as we are told:[3] "'And the spirit of God hovered . . .'[4]—this is the spirit of Adam the first man." Nahmanides[5] also writes in a responsum that souls were created

---

[1] Ber. Rab. 8.

[2] I Ch. 4, 23.

[3] Ber. Rab. 8.

[4] Gen. 1, 2.

[5] See Duran, Magen Abot, p. 84a.

למה לא יקבלו שתשתנה נפש האדם אף על פי שיהיה כח היולאני כפי דעתם, אחר שיש בה הכנה לקבל שלמות המושכלות, ממדרגת החסרון אל מדרגת השלמות עד שיהיה אפשר לה להתקיים בעצמה כשכל הנבדל.

טז וזה דבר נאות אל המושכל ויותר נכון וקרוב אל הדעת משישתנה החומר מטבעו אל טבע אחר, ולא יצטרכו לפי זה לומר שלא יהיה עיקר ההשארות עד אחר תחיית המתים. ועוד כי זה חולק על דעת רבותינו ז"ל שאומרים כי הנפשות הן נמצאות טרם המצאן בגוף האנושי, כמו שאמרו בבראשית רבה עם המלך במלאכתו ישבו שם, עם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא ישבו נפשותיהם של צדיקים שבהם נמלך וברא את העולם, ואינו אם כן כח היולאני, אבל נבראו ביום ראשון, כמו שאמרו ורוח אלהים מרחפת, זה רוחו של אדם הראשון. וכן כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה שהנפשות נבראו עם

11 פרשה ח'. || 12 דברי הימים א' ד' כ"ג. || 16 בראשית רבה פרשה ח'. || בראשית א' ב'.

[5] כשכל] S בשכל. || [1–11] האנושי–ז"ל] A om. || [12] במלאכתו] S המלכתו.

together with the primitive light, according to the Rabbis. They are not therefore a material power.

Moreover, they prove their idea from Elijah, but it is well known that the case of Elijah was extraordinary and miraculous, no one else can stand in his position, and not even Moses had the privilege of so great a miracle. Besides, Elijah, according to tradition, never tasted death, and did not require the miracle of resurrection; whereas, according to their opinion, a person can not attain to this degree unless he dies and comes to life again as before. Moreover, the resurrection that they speak of is altogether unintelligible: For how is it possible that in the course of the sphere's motion there should be a position such that at one and the same time the constellations of all the righteous men that lived at various times should be the same as their original ones. And assuming that this is possible, it is a new creation and not resurrection.

In short, the arguments which these people use to support their idea are very far-fetched. If it is a tradition from the prophets we must accept it,

האור הראשון לדעת רבותינו ז"ל ואינן אם כן כח היולאני.

יז ועוד כי הם יביאו ראיה לדבריהם מאליהו, והוא מבואר כי ענין אליהו היה דבר נסיי ואין כלל האנשים במדרגתו, שאפילו משה לא זכה לנס הגדול ההוא, ועוד כי אליהו לא טעם טעם מיתה לפי המקובל מענינו ולא הוצרך לנס תחית המתים, ולפי הדעת הזה לא יזכה אדם למדרגה זו אלא אחר שימות וישוב לחיות כאשר בתחלה, והתחיה ההיא שאמרו למתים אינה מובנת כלל, כי איך אפשר שיזדמן בתנועת הגלגל לכל הצדיקים שהיו בזמנים מתחלפים מצב שיהיה מזל כל אחד מהם כמזל הראשון בשעה אחת לכלם כאחד, ואף אם יהיה כדבריהם תהיה יצירה חדשה לא תחית המתים.

יח סוף דבר הדברים הללו שבעלי זה הדעת אומרים לקיום סברתם רחוקים מאד משיושכלו, ואם קבלה הם מן הנביאים ראוי שנקבל אותה, ואם

ואינן[1]] S ואינו. || יביאו[3]] A הביאו. || מצב[12]] S מצד. || כמזל[13]] S במזל.

but if it is a question of argument, we can certainly refute it. Besides their opinion is close to that of the Christians who hold that the righteous were punished for the sin of Adam, that their souls attained but a small degree of perfection until the 'Messiah' came, as they say, and atoned for the sin. Then the patriarchs and the righteous men attained the degree of perfection which they deserved. From this dogma they derive other secondary principles which they lay down as fundamental to their faith—may the Lord deliver us from them!

Chapter 31

The foundation upon which the advocates of this second opinion base their great idea[1] that the world to come is a degree of reward to which a man can not attain until after the resurrection, is a passage in the Mishnah:[2] "These have no share in the world to come—He who says that the resurrection of the dead is not referred to in the Torah . . ." The Gemara, commenting upon this statement, says: He denies the resurrection of the dead, therefore he will have no share therein. From this passage they inferred that the world to come, which is the main reward referred to in the statement of the Rabbis that

[1] Lit., "turrets of silver," after Cant. 8, 9.
[2] Sanhedrin 90a.

באנו לדין עליהם יש תשובה בלי ספק, עם שזה נוטה לדעת הנוצרים האומרים שהצדיקים בחטא האדם היו נענשים, שלא היתה נפשם משגת משלמותם אלא מדרגה חסרה עד שבא המשיח לפי דעתם וכפר על העון, ואז השיגו האבות והצדיקים מדרגת השלמות הראויה להם, ומן השורש הזה הוציאו סעיפים וענפים שמום עקרים לדתם, יצילנו השם מהם:

פרק לא

א היסוד שעליו בנו בעלי זה הדעת השני טירות כספיהם לומר שהעולם הבא הוא מדרגת השכר שלא יגיע אדם אליה אלא אחר תחית המתים, הוא מה שמצאנו במשנה פרק חלק ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחית המתים מן התורה, ואמרו עליה בגמרא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, ודנו מכאן שהעולם הבא שהוא עיקר השכר, שעליו אמרו

---

13 סנהדרין דף צ׳ ע״א.

1–8 עם–מהם] A om. || 10 טירות] S טירת. || 13 במשנה] A במשנת. || 15 תנא] A תאנא.

all Israel have a share in the world to come, comes after the resurrection of the dead and only to those who deserve resurrection.

But the inference is invalid, for we may say that the expression, "resurrection," in this place denotes the reward of the soul and its life in the world of souls, which comes right after death. They call it resurrection of the dead in opposition to the Sadducees and the Samaritans,[1] who denied the immortality of the soul and said that the soul dies with the body. This follows also from the language of the Gemara in that place:[2] R. Eliezer son of R. Jose said: I showed the Cutheans[3] that their books are corrupt. They say that the resurrection is not mentioned in the Torah. So I said to them: You corrupted your Torah but accomplished nothing. You say that the resurrection is not mentioned in the Torah, but it says: "That soul shall utterly be cut off, his iniquity shall be upon him"[4]—"Shall utterly be cut off" (*hikkaret tikkaret*), refers to this world; "His iniquity shall be upon him," refers to the next world. Said Rab Papa to Abaye, why could he not have inferred both worlds from the expression, "Shall utterly be cut off" (*hikkaret tikkaret*)? Answer: They would have replied that the Torah uses a current expression. From this it

[1] Lit. Cutheans. See III, p. 79, note 9.

[2] Sanhedrin, 90b.

[3] See III, p. 79, note 9.

[4] Num. 15, 31.

רבותינו ז״ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, לא יהיה אלא אחר תחית המתים ולזוכים לתחית המתים.

ב וזו אינה ראיה, שיש לבעל דין לחלוק ולומר כי תחית המתים במקום הזה ירמוז לשכר הנפש ותחיתה בעולם הנשמות הבא מיד אחר המות, ויקראו את זה תחית המתים לחלוק על הצדוקים והכותיים הכופרים בהשארת הנפש ואומרים שהנפש תמות במות הגוף, וכן יראה זה מפשט הלשון שהוזכר שם בגמרא, אמר רבי אליעזר בר׳ יוסי בדבר הזה זייפתי ספרי כותיים, כלומר הראיתי להם שספריהן מזוייפים, שהיו אומרים אין תחית המתים מן התורה, אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום, שאתם אומרים שאין תחית המתים מן התורה, הרי הוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה, הכרת תכרת בעולם הזה, עונה בה לעולם הבא, אמר לו רב פפא לאביי ולימא ליה תרוייהו מהכרת תכרת, דברה תורה כלשון בני אדם, שיראה מזה

1 סנהדרין דף צ׳ ע״א. || 10 שם צ׳ ע״ב. || 15 במדבר ט״ו ל״א.

8 והכותיים הכופרים] A והכופרים. || 10 אליעזר] A אלעזר. ||
15 הוא] S om. || 17 רב פפא לאביי] S אביי לרב פפא; A אביי לרבא.

would seem that his intention was to prove to them from the Torah that the soul has an existence after death, and nothing else. But this can not be, for this would be in conflict with the accepted belief among our people concerning the resurrection of the dead, and any one who denies it is ascribing a defect to God's power. It is one of those beliefs which every adherent of the Mosaic Law must hold, as we explained above.[1]

I say, therefore, that the expression in the Mishnah: "All Israel have a share in the world to come," refers to the reward of the soul after death, both that degree which man has after the resurrection and that which he has immediately after death. This is proved by the statement of the Rabbis that the pious men of other nations have a share in the world to come.[2] Now if the world to come denoted only a stage which comes after the resurrection, how could they say that the pious men of other nations enjoy it, since that stage is reserved exclusively for the perfectly righteous, as they say:[3] "The benefit of rain is for the righteous as well as for the wicked, the resurrection of the dead is for the perfectly righteous only?" The expression, "world

---

[1] I, 23, p. 184.

[2] See I, p. 184, note 1.

[3] Ta'anit 7a; ed. Malter, p. 39, l. 5.

כי כונתו היתה להראות להם מן התורה שיש לנפש מציאות אחר המות לא זולת זה, אבל אין זה נכון, לפי שהוא הפך האמונה המקובלת באומה בתחית המתים שהכופר בה הוא מטיל חסרון ביכולת השם יתברך, והיא מן האמונות שראוי להאמינם כל בעל תורת משה, כמו שכתבנו בפרק כ"ג מן המאמר הראשון.

ג ועל כן אני אומר כי מה שנזכר במשנת כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא הוא כנוי לשכר הבא לנפש בכלל אחר המות, הן המדרגה הבאה לו לאדם אחר תחית המתים, הן המדרגה הבאה לו מיד אחר המות, ויורה על זה מה שאמרו חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, ואם לא היה העולם הבא אלא מדרגה הבאה אחר תחית המתים איך יאמרו שחסידי אומות העולם זוכין לה, הרי המדרגה ההיא אינה מושגת אלא לצדיקים גמורים בלבד, כמו שאמרו גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד,

17 תענית דף ז' ע"א.

5 להאמינם] A שיאמינם. || 14 הבאה] A באה. || 17–18 כמו–בלבד] A om. by homoioteleuton.

to come," in this place must therefore mean that degree which a man attains after death, at the expiration of the twelve months during which the soul is purged of its material habits.

The stage which a man attains immediately after death, within the twelve months, is called in the language of the Rabbis, *Gan Eden* (Paradise). And it is in reference to this that it is said that the whole nation enjoys it, entering this stage immediately at death. Thus we find:[1] "Rab Judah said in the name of Samuel: When Moses died and entered *Gan Eden*, he said to Joshua: 'Ask me all the things about which you are in doubt. . .' " It seems therefore that the reward or the degree of existence which Moses enjoyed as soon as he died was *Gan Eden*. The Rabbis also say:[2] Jose ben Joezer dozed off and saw the bed of Yorkis of Zereda flying in the air. He said then: "He has preceded me in *Gan Eden* by a brief hour." This stage is incomplete before the end of twelve months. After twelve months one rises to one of the stages of the 'world to come,' which is a degree of perfection and glory. Thus we are told:[3] The souls of the righteous are hidden beneath the Throne of Glory, as is said:

---

[1] Temurah 16a.

[2] Bereshit Rabbah 65.

[3] Shabbat 152b.

אלא שהעולם הבא במקום הזה נאמר על המדרגה הבאה לו לאדם אחר המות לאחר עבור י"ב חדש שתזדכך הנפש מן ההרגלים החמריים.

ד והמדרגה הבאה לו לאדם מיד אחר המות תוך י"ב חדש היא הנקראת בלשון רבותינו ז"ל גן עדן, שעליה אמרו שכלל האומה זוכין אליה ונכנסין בה מיד בשעת מיתתן, אמרו במסכת תמורה אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך וכו', שיראה שהשכר או המדרגה שזכה אליה משה מיד אחר פטירתו היתה גן עדן, וכן אמרו בבראשית רבה נתנמנם יוסי בן יועזר וראה מטתו של יורקים איש צרדה פורחת באויר, אמר לשעה קלה הקדימני זה לגן עדן, והמדרגה הזו היא מדרגה חסרה תוך י"ב חדש, ולאחר י"ב חדש יעלה למדרגה ממדרגות העולם הבא, והיא מדרגת שלמות וכבוד, אמרו במסכת שבת פרק שואל נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה

---

7 דף ט"ז ע"א. || 12 פרשה ס"ה. || 17 דף קנ"ב ע"ב. || 18 שמואל א' כ"ה כ"ט.

---

7 מיד] A om. || 12 נתנמנם] A om. || יורקים] A יקום. || 14 הקדימני] A קדמני. || מדרגה] S om. || 17 שואל] S השואל.

"The soul of my Lord shall be bound in the bundle of life with the Lord thy God."[1] Also we find:[2] "The inside thereof being inlaid with love from the daughters of Jerusalem"[3]—these are the souls of the righteous which are with Him in heaven. In the Midrash on Psalms[4] they say that this degree is attained right after death and before the resurrection. Commenting on the verse in the Psalms:[5] "Let the saints exult in glory," they say: In what glory? Answer: In the glory which God confers upon the righteous when they depart this world. And they praise God, who bound them in the bundle of life, as is said: "The soul of my lord shall be bound in the bundle of life." Also in the treatise Hagigah:[6] "Arabot is the place in which are righteousness and judgment, treasures of life and treasures of peace and treasures of blessing, and the souls of the righteous. There are the Ofannim and the Seraphim and the Holy Hayyot and the attending angels and the Throne of Glory, while the Living and Eternal King, high and exalted, dwells above them." Here it is stated clearly that the degree occupied by the souls of the righteous after they leave the body and before

---

[1] I Sam. 25, 29.

[2] Midrash Shir ha-Shirim 9, 3.

[3] Cant. 3, 10.

[4] Our texts of the Midrash have not this passage on the verse in question. The editions of Prag and Amsterdam read: בא וראה היאך הצדיקים מתענגים בשעה שעוברים בג"ע.

[5] 149, 5.

[6] 12b.

נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך, וכן במדרש שיר השירים תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים אלו נפשות הצדיקים שהם נתונות עמו במרום, ובמדרש תהלים פירשו שזו המדרגה משיגין אותה מיד בשעת מיתה וקודם תחית המתים, אמרו יעלזו חסידים בכבוד, באי זה כבוד בכבוד שהקדוש ברוך הוא עושה לצדיקים בשעה שנפטרין מן העולם, והן מקלסין להקדוש ברוך הוא ששם אותם בצרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, וכן אמרו במסכת חגיגה ערבות שבו צדק ומשפט גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה ונשמותיהן של צדיקים וכו', ושם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת וכסא הכבוד ומלך אל חי וקיים רם ונשא שוכן עליהם, הרי שבארו בפירוש שמדרגת נפשותיהן של צדיקים אחר שנפטרו מהגוף וקודם תחית המתים היא

2 ט' ג'. || שיר השירים ג' י'. || 6 תהלים קמ"ט ה'. || 11 דף י"ב ע"א.

resurrection is the same as that of the attending angels. The literal meaning of the verse in Zechariah[1] points to the same thing: "I will give thee free access among these that stand by." This degree is called in the Mishnah,[2] "world to come," because it comes to a man after death. The statement: "All Israel have a share in the world to come," refers to it.

But there is another degree which is also called "world to come" without qualification. This is that which comes after resurrection. This is referred to in the Mishnah above mentioned, where the Gemara says that the one who denies resurrection will have no share in resurrection. For it appears from that passage that "the world to come" is a state of reward which comes after resurrection, a reward which is accepted traditionally among our people as conferred upon those whom God brings back to life at the resurrection. The same thing appears also from the statement of the Rabbis:[3] "There are three classes on the day of judgment . . . the perfectly righteous are immediately written down, and their destiny is sealed for life in the world to come." This shows that the world to come is a state which comes to a person after the great day of judgment, i. e. after the resurrection, as is traditionally accepted among our people. The same idea can also be

[1] 3, 7.

[2] Sanhedrin 90a.

[3] Rosh Hashanah 16b.

במדרגת מלאכי השרת, ופשט הכתוב שאומר ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה יורה על זה; והמדרגה ההיא תקרא בראש משנת פרק חלק העולם הבא לפי שהיא באה לאדם אחר המות; ועליה אמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

ה ואולם יש בלשון העולם הבא מדרגה אחרת תקרא גם כן העולם הבא סתם, והיא באה לאדם אחר תחית המתים, ועליה הוא שאמרו בגמרא על המשנה האומרת ואלו שאין להם חלק לעולם הבא תנא הוא כפר בתחית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שיראה משם שהעולם הבא היא מדרגת שכר באה אחר תחית המתים המקובל באומה לאותן שהקדוש ברוך הוא מחיה בתחית המתים, וכן גם כן יראה זה ממה שאמרו ג׳ כתות ליום הדין וכו׳ צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי העולם הבא, שזה יורה היות העולם הבא מדרגה באה לאדם אחר יום הדין הגדול שהוא אחר תחית המתים לפי המקובל באומה, וכן גם כן

1 זכריה ג׳ ז׳. || 3 סנהדרין דף צ׳ ע״א. || 14 ראש השנה דף ט״ז ע״ב.

2 יורה–זה] A om. || 10 תנא] A תאנא.

found in the statement of the Rabbis:[1] " 'The land of the living,' i. e. a land whose dead are the first to live again in the world to come. If so, how can those men who died outside of Palestine, like Moses and Aaron, be resurrected and enter the world to come? Answer: At the time of the resurrection God will make for them pathways under ground . . ." It is thus clear from this that Moses and Aaron must first be resurrected before they can attain the world to come. This also shows that the degree of *Gan Eden* in which Moses and Aaron have been from the time of their death until now, is not the same as the state of life in the world to come after resurrection. The latter is a much higher degree than *Gan Eden* and superior to all others. Only those perfectly righteous men have this privilege who merit the life of the resurrection, as the Rabbis say[2] that resurrection is only for the perfectly righteous.

We must say, therefore, that the expression, "world to come," is used both in a broad and a narrow sense. In a broad sense it applies to any degree of reward which the soul gets after death. In a narrow and specific sense it denotes the highest degree that the soul of the perfectly righteous man can attain, a degree which comes

[1] Otiyot de R. Akiba on Ezek. 26, 20.

[2] Ta'anit 7a; ed. Malter, p. 39.

יראה זה ממה שאמרו ארץ החיים ארץ שמתיה חיים תחלה לעולם הבא, אם כן צדיקים שבחוצה לארץ כגון משה ואהרן היאך חיין ובאין לעולם הבא, מלמד שבשעת תחית המתים הקדוש ברוך הוא עושה להם מחילות תחת הקרקע וכו', הרי שמשה ואהרן צריכים לחיות בתחית המתים כדי שיזכו לעולם הבא, וזה יורה כי מדרגת גן עדן שמשה ואהרן נתונין בו משעת פטירתן עד עתה אינה כמדרגת חיי העולם הבא אחר תחית המתים, אבל אותן חיי העולם הבא היא מדרגה גדולה יותר מגן עדן ועליונה על כל המדרגות, שלא יזכו אליה אלא הצדיקים הגמורים שיזכו לחיות בתחית המתים, כמו שאמרו תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד.

ו ועל כן הוזקקנו לומר כי העולם הבא שם נאמר בכללות ויחוד, נאמר בכלל על כל מדרגה ממדרגות שכר הנפשות אחר המות, ונאמר ביחוד על המדרגה היותר גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הגמור, שהיא מדרגה באה אחר תחית

1 אותיות דר' עקיבא על יחזקאל כ"ו כ'. || 13 תענית דף ז' ע"א.

2 תחלה] A om. || 6 לחיות] A להיות. || 7 וזה] A שזה. || 8–9 אינה כמדרגת] A אינו במדרגת. || 16 ונאמר] S ויאמר.

after resurrection. This degree is called “life in the world to come” *par excellence.* “All Israel have a share in the world to come,” means that in the world of souls which is after death every Israelite will attain to some degree according to his conduct. The pious men of other nations also have a share in the world to come in this sense. But the highest and last degree—“life in the world to come”—no one can attain except the perfectly righteous, and that only after the resurrection. Those righteous men who, as God knows, were unable to fulfil the whole Torah, not because of evil will, but because of the yoke of the exile and external hindrances, or for some other cause, like Moses and Aaron who were not able to fulfil the entire Law, namely those commandments which can be performed only in Palestine, because they did not enter the land of Palestine—these men will be resurrected, so that they may perform all those commandments which are rooted in Palestine as well as those other commandments which they were not able to perform in their first life, and then they will attain to the highest and last degree, viz. “life in the world to come.”

I found a support to these ideas in the Midrash of R. Nehunyah ben ha-Kanah:[1] R. Berechiah

---

[1] The same as the book Bahir, a cabalistic work of uncertain date and authorship. See J. E., s. v. Bahir, II, 442. The reference is, ed. Vilna, 1883, §52; in G. Scholem’s German translation, Leipzig, 1923, §106, p. 114.

המתים, ואותה מדרגה ביחוד תקרא חיי העולם הבא, ועל כן יאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כלומר כי בעולם הנשמות הבא לאדם אחר המות ישיג כל אחד ואחד מישראל בו מדרגה מה לפי מעשיו, וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק ומדרגה מה בעולם הבא, אבל המדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העולם הבא לא יזכה אליה כל אדם אלא הצדיקים הגמורים ולאחר תחית המתים, כי אותן צדיקים שגלוי וידוע לפניו יתברך שמה שלא יכלו לקיים את התורה כלה לא היה מפני רוע בחירתם אלא מפני עול הגלות ומעיקים אשר מחוץ או מפני סבה אחרת, כמשה ואהרן שלא יכלו לקיים את התורה כלה, רוצה לומר מצות התלויות בארץ, לפי שלא נכנסו לארץ, ואלו יזכו לתחיה ואז יקיימו כל המצות התלויות בארץ והמצות שלא יכלו לקיים בחיים הראשונים, ומתוך כך יזכו למדרגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העולם הבא.

ז ומצאתי סמך לדברי אלו ממה שנמצא במדרש רבי נחוניא בן הקנה ישב רבי ברכיה ודרש מאי הא

---

20 הא] A האי.

explanation agrees with what we said, namely that the world to come is always in the act of coming, namely for every righteous man immediately after death, before resurrection. Hence it is called *‘alma deate.* Then there is an ultimate degree to which man rises, which is also called *‘olam haba.*

It appears therefore that there are four different periods of reward: 1. This world. 2. The world to come after death, either before resurrection or after resurrection. 3. The days of the Messiah. 4. Resurrection. These rewards are all different from each other. Some are fortunate enough to receive reward in all these periods, namely the perfectly righteous. Some are rewarded in this world only, viz. the wicked, who are paid for the few good deeds they have to their credit in this world, so that they may be punished in the next. Then there are good men who have not the privilege of receiving reward in this world. They enjoy life in the world to come right after death, but not resurrection. Then there are some who have the privilege of resurrection also, and some there are who merit the days of the Messiah also.

The four different expressions for reward which occur in the Yozer[1] prayers for the Sabbath probably refer to the four different kinds of reward which we have mentioned. The expressions are: "There is none to compare with Thee," "There is

---

[1] See Singer Prayer Book, p. 187.

כמו שכתבנו שהעולם הבא הוא ממשמש ובא תמיד, כלומר לכל אדם אחרי מותו וקודם התחיה, ועל כן נקרא עלמא דאתי, וגם יש מדרגה אחרונה שאדם מתעלה בה נקראת גם כן עולם הבא.

ט ועל כן נראה שארבעה זמנים חלוקים זה מזה הם לקבול השכר, והם העולם הזה, והעולם הבא אחרי המות אם קודם תחית המתים ואם אחר תחית המתים, וימות המשיח, ותחית המתים. ושכר כל אחד מתחלף לאחר, ויש מי שיזכה לקבל שכרו בכלן כצדיקים הגמורים, ויש מי שיזכה לקבל שכר בעולם הזה בלבד, והם הרשעים שמשלמים להם שכר מעוט המעשים טובים שבידם בעולם הזה כדי להענישם בעולם הבא, ויש צדיקים שלא יזכו לקבל שכר בעולם הזה, ויזכו לחיי העולם הבא מיד אחר המות בלבד ולא לתחית המתים, ויש שיזכו גם כן לתחית המתים, ויש שיזכו לימות המשיח גם כן.

י וממה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות מתחלפים לקבול השכר יראה שהם ארבעה מיני שכר על דרך שכתבנו, שאמרו אין ערוך לך

2 ועל כן] S ועליו. || 3 יש] A שיש. || 7 אם] A om. || 15 כן] S om. || 17 וממה] S ומה.

none beside Thee," "No other, save Thee," "Who is like unto Thee?" And the explanation of these various expressions as referring to the four different periods and kinds of reward follows in the immediate sequel: "There is none to compare with Thee, O Lord our Lord, in this world, and there is none beside Thee, our King, in the life of the world to come." These are the two general periods of reward. Then he speaks of the best reward in this world, which was mentioned first: "There is no other save Thee, our Redeemer, in the days of the Messiah," and then comes the best reward in the world to come after death, at the time of resurrection: ["And there will be none like Thee, our Saviour, at the resurrection of the dead]."[1] The "world to come" is mentioned right after this world because it comes right after death for every one, before the days of the Messiah and before resurrection. This is more in agreement with the words of Maimonides. For according to Nahmanides, *Gan Eden* should have been mentioned after this world, because that is the state which comes after this world and not life in the world to come, which is the last stage, according to him. Since *Gan Eden* is not mentioned at all, it seems that the term, "world to come," includes all the stages which come after death. But he speaks of "life in the world to come," because it is the best of all.

[1] Hasdai Crescas, Or Adonai, Book III, section 4, ch. 4, cites the same passage.

ואין זולתך אפס בלתך ומי דומה לך, ופירשו מיד אלו הארבע לשונות על הארבעה זמנים החלוקים לארבעה מיני השכר, ואמרו אין ערוך לך ה' אלהינו, בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו, לחיי העולם הבא, ואלו הן השני זמנים הכוללים לקבול השכר, ואחר כך פירשו מבחר השכר שבעולם הזה שהזכיר ראשונה, ואמרו אפס בלתך גואלנו, לימות המשיח, ואחר כך מבחר השכר שבעולם הבא אחר המות שהוא בתחית המתים, והזכיר אחר העולם הזה העולם הבא לפי שהוא בא מיד אחר המות לכל אחד ואחד קודם ימות המשיח ותחית המתים. וזה מסכים יותר לדעת הרמב"ם ז"ל, שאם כדברי הרמב"ן ז"ל היה לו להזכיר גן עדן אחר העולם הזה, שהיא המדרגה הבאה אחר העולם הזה, ולא חיי העולם הבא, שהיא האחרונה שבמדרגות לפי דבריו, אבל אחר שלא הזכיר גן עדן כלל יראה שלשון עולם הבא כולל כל המדרגות הבאות לאדם אחר המות, והזכיר חיי עולם הבא שהיא הנבחרת שבכולן:

---

5 הן] S om.

Chapter 32

Every change from the customary, even though natural and for the person's good, causes him pain so long as he does not understand the good. Thus when a child leaves his mother's womb, he passes from potentiality to actuality and to a form of existence superior to and more worthy than the first, being prepared to see the light, to perceive objects with his senses, and to apprehend concepts with his intellect. And yet he cries because he can not understand the good. Similarly when he is weaned and his milk food is discontinued, he cries, although the change is for better and more substantial food and such as is more fitting and wholesome. Yet he feels pain because it is a change from that to which he has been accustomed. Similarly if one is accustomed to sit in darkness a long time and he suddenly comes out into the light, the light is difficult for him and causes discomfort until he gets gradually accustomed to it. So in the day of death, although a person changes for a superior and worthier existence and for a perpetual brightness which the intellect can not know while it is sunk in matter, yet he is extremely grieved by death—not because he is

פרק לב

א כל שנוי ההוה על האדם המשנה אותו מן הדבר המורגל לו מצער אותו, אף אם יהיה השנוי ההוא טבעי אליו ולטובתו, כשלא יספיק לשער בטוב ההוא, כי הנער בצאתו מרחם אמו הוא יוצא מן הכח אל הפעל ולמציאות יותר נכבד ויותר חשוב מן הראשון, לראות את האור ולהשיג המוחשים בחושים ולקנות המושכלות בשכל, ואף על פי כן הוא בוכה לפי שאין בו כח לשער בטוב ההוא, וכן כשיגמל ויפסקו ממנו מזון החלב יבכה, אף על פי שיעתק לקבלת מזונות יותר טובים ויותר חזקים ויותר נאותים ומועילים למזגו, ויצטער לפי שהוא משתנה ממה שהורגל, וכן האדם שהתמיד לשבת בחשך זמן רב ויצא פתאום לאור, יקשה עליו ויצטער באור עד שיודרג ויורגל בו מעט מעט, וכן ביום המות אף אם ישתנה האדם למציאות יותר נכבד ויותר מעולה ולזוהר בלתי מפסיק שאי אפשר לשכל האדם לשערו בהיותו שקוע בחומר, הנה הוא מצטער במות צער נפלא, לא להיותו נעתק

---

[4] בטוב] S הטוב. || [10] כשיגמל] A כשיגמול ; S כשיגדל. || ויפסקו] A ויפסיקו. || [19] צער] A adds גדול.

removed from existence to non-existence, as those think who hold that the human intellect can not exist without the body, but because the change from that to which a person has been accustomed is hard and painful until he becomes gradually accustomed to the new. Hence the Rabbis say,[1] concerning the souls of the righteous, that during the entire twelve months [following the person's death] the soul comes up and then comes down again, i. e. because it is hard for her to be taken away from the corporeal things to which she was accustomed.

And although after she is separated from the body, she does not need to pay any attention to it, nor does she require sensations in order to receive the spiritual influence which she was prepared to receive during life when the body and its powers hindered and prevented her from complete communion with the spiritual, whereas as soon as the hindrance of the body and the corporeal powers is removed in death the veil is removed, the obstacle is taken away and the communion is constant,—nevertheless the soul is grieved at the time of death, and after death it is hard for her to be separated from the body and the corporeal things of which she made use, because she was accustomed to them at first when she needed the sensations and the corporeal powers in order by means of them to acquire the sensible images, from which the soul removed the

[1] Shabbat 152b.

מן המציאות אל ההעדר, כמו שיחשבו האומרים שאין מציאות לשכל האנושי בזולת הגוף, אבל לפי שההעתק מן המורגל יקשה על האדם עד שיודרג ויורגל מעט מעט במה שלא הורגל, ובעבור זה אמרו רבותינו ז״ל על נפשות הצדיקים, כל י״ב חדש נשמה עולה ויורדת, כלומר לפי שיקשה עליה להעתק מן הדברים הגופיים שהורגלה בהם.

ב ואף על פי שאחר שנפרדה מן הגוף לא תצטרך להסתכל בגוף ולא בהרגשות לקבל השפע הרוחני שהיתה מוכנת לקבלו בהיותה בחיים, והיה הגוף וכחותיו מטרידים ומונעים אותה מלהדבק דבוק שלם, וכשיסור טרדת הגוף והכחות הגשמיות במות יסולק המסך ויוסר המונע ויהיה הדבקות מתמיד, ואולם תצטער במות ויקשה עליה אחר המות להפרד מן הגוף והדברים הגשמיים אשר היתה משתמשת מהם, לפי שהורגלה בהם בתחלתה בהיותה צריכה אל ההרגשות והכחות הגשמיות, כדי שיגיעו באמצעותם הדמיונים המורגשים ותפשיט

5 שבת דף קנ״ב ע״ב.

3 שההעתק] S שהועתק. || יקשה] S וקשה. || 8 שאחר] A om. || תצטרך] A יצטרך. || 18 ותפשיט] A ותפשוט.

element of particularity, which is perishable, and retained the element of universality, which is permanent. Thus of Reuben and Simeon the soul retains only animality and rationality in general, but not the particular. Similarly in all things the soul removes the elements of particularity and retains the elements of universality. This universality, however, the soul can not comprehend except by means of the particular sensations which the corporeal powers receive.

A human being is like a house of five gates, through which there come into the house all the moneys and possessions and provisions which are needed by the master of the house. They are all gathered at first in one house, and later all the possessions and provisions are distributed from that house into the various rooms, each thing being placed in the appropriate room. After all the rooms have been filled with the moneys and possessions, each room according to its capacity, the open gates are no longer needed to bring anything into the house or to keep the valuable possessions. It is better for the house that the gates should be shut in order that the valuable contents should be safe in their rooms.

So the human being has five senses by means of which all sensations are perceived. After being all taken into the common sense,[1] the

[1] The Aristotelian *αἴσθησις κοινή*, which perceives motion, rest, figure, magnitude, number, unity. Cf. De Anima, III, 1, p. 425a 27: *τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν*; Zeller, Aristotle and the Earlier Peri-

הנפש חלקיותם שהוא דבר נפסד ותשאיר כללותם שהוא דבר קיים, כי לא תשאיר מראובן ושמעון רק החיות והדבור הכולל לא החלקי, וכן מכל הדברים תפשיט חלקיותם ותשאיר כללותם, ולא יגיע זה הכללות בנפש אלא באמצעות מה שהרגישו הכחות הגשמיים מהדבר החלקיי.

ג והרי האדם דומה לבית שיש בו ה' שערים, יכנסו דרך אותן השערים אל הבית כל הממונות והקנינים והמזונות הצריכין לבעל הבית ויתקבצו כלם בבית אחד, ואחר יתחלקו מן הבית ההוא כל הקנינים והמזונות אל החדרים ויניחו בכל חדר הראוי לו, ואחר שנתמלאו כל החדרים מכל הממונות והקנינים כל אחד כפי מדרגתו, לא יצטרכו אל השערים להביא אל הבית דבר ולא לקיים בתוכן הטובות והקנינים, אבל סתימת השערים יותר טוב אל הבית כדי שיהיה נשמר הטוב ההוא בחדרים.

ד וכן האדם שיש לו ה' חושים אשר יושגו כל ההרגשות באמצעותם, ואחר שיכנסו כלם אל החוש

1 ותשאיר] A ותשאר. || 7 יכנסו] A יכנס. || 17 אשר] A om.

patetics, II, 68 f.; Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, 179, 211.

perceptions are distributed among the various compartments in a proper manner. The power of imagination takes from them that which is appropriate to it, while the rational power takes their universal element and essence, removing the elements of particularity, and separating the accidents from the substances. And after the universal elements of things enter the soul, she does not need any longer the senses and the sense perceptions, as the house no longer needs the open gates after the rooms are filled with all the valuable things. And as it is best to shut the gates in order to keep the valuable property, so it is better for the soul to abandon the corporeal powers. The sense perceptions, in relation to the soul, are like a net or like a ship or animal which bring a man to his destination. When he has arrived there, he has no longer any need of the ship or the animal and they become a great trouble and a heavy burden, though at first he could not have reached his destination without them. Similarly the sense perceptions and the corporeal powers, after the ideas have been apprehended, are no longer needed to keep the ideas in the soul; on the contrary, they hinder and prevent the soul from comprehending the idea completely and from being in constant communion with it, because the Active Intellect is abstract, pure and free from matter.[1] Hence

[1] Cf. the Aristotelian characterization of the active intellect as χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής..., De Anima, III, 5, p. 430a 17.

המשותף יתחלקו כל הדברים המורגשים בחדרים כפי מה שראוי, ויקח הכח המדמה מן הדברים ההם מה שראוי לו, ויקח הכח השכלי מן הדברים כללותם ועצמותם ויפשיט חלקיותם ויבדיל המקרים מן העצמים, ואחר שיגיע בנפש הכללות הזה מן הדברים לא תצטרך אל החושים וההרגשות, כמו שלא יצטרך הבית אל השערים אחר המלא החדרים כל טוב. וכמו שסתימת השערים יותר טוב לשמור הממונות, כן עזיבת הכחות הגשמיות יותר טוב אל הנפש, לפי שההרגשות לנפש הם במדרגת המצודה או הספינה והבהמה המוליכים את האדם אל המקום המכוון, כי אחר שיגיע אל המקום ההוא אין לו צורך בספינה או בבהמה, ויהיו עליו לטורח גדול ולמשא כבד, ואף על פי שבתחלה לא היה יכול להגיע אל מחוז חפצו זולתם, כן ההרגשות והכחות הגשמיות אחר שהושגו בהן המושכלות לא יצטרכו הן לקיים אותו המושכל בנפש, אבל הדבר הוא בהפך, כי יטרידו וימנעו מהשיג אותו על השלמות ומלהתמיד הדבקות בו, לפי שהשכל הפועל שכל פשוט נקי נבדל מחומר,

4 ועצמותם] A ועצמיותם. || 11 במדרגת] S כמדרגת. || 16 ההרגשות] A הגוף.

the soul can not properly unite with it as long as she is entangled in matter.

But despite all this it is hard for the soul to get away from the things to which she has been accustomed, and she feels pain in death, for every man feels pain in parting from that to which he has been accustomed. Our Rabbis say:[1] " 'All the days of the poor are evil'[2]—even their Sabbaths and holy days, as Samuel said: Change of habit is the beginning of intestinal disease." The meaning is, it is hard for a poor man to change his habits even if the change be to a state of greater pleasure. In the same way it is hard for the soul to give up corporeal things until she gets accustomed to it in the course of twelve months. Hence our Rabbis say: The entire twelve months the soul goes up and comes down, after twelve months the soul goes up but does not come down.[3]

Therefore the man of intelligence who understands the good which comes to a person after death will not grieve on account of death, but will be eager for it, because he knows that the body and its powers hinder the soul from obtaining that good and from the enjoyment of continual delight. He will understand that a man's grief at the time of death is like the child's pain when it leaves its mother's womb, which it feels because it does not know the good which it

[1] Baba Batra 146b.
[2] Prov. 15, 15.
[3] Shabbat 192b.

והנפש לא תשיג הדבקות על האמת בהיותה מסתבכת בחומר.

ה ועם כל זה יקשה עליה להעתק מן המורגל ותצטער במות, כי כל אדם יצטער להפרד מן המורגל לו, אמרו חכמינו ז״ל כל ימי עני רעים ואפילו שבתות וימים טובים, וכדשמואל דאמר שמואל שנוי וסת תחלת חולי מעים, כלומר שקשה על העני להעתק ממה שהורגל בו אף על פי שיעתק אל תענוג יותר גדול, וכן יקשה על הנפש עזיבת הדברים הגופיים עד שתורגל בזה י״ב חדש, ולזה אמרו רבותינו ז״ל כל י״ב חדש נשמה עולה ויורדת, לאחר י״ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת.

ו ועל כן המשכיל בהיותו משער בטוב המגיע לאדם אחר המות לא יצטער מהמות אבל יכסוף אליה, להיותו יודע כי הגוף וכחותיו מטרידים הנפש מהשגתה ומהיותה בנועם מתמיד, וישפוט כי הצטער האדם על המות הוא כהצטער הולד בצאתו מרחם אמו בעבור שאינו יכול לשער הטוב

5 בבא בתרא דף קמ״ו ע״ב. || משלי ט״ו ט״ו. || 11 שבת דף קצ״ב ע״ב.

3 להעתק] S להעתיק. || 14 לאדם] S om. || 15 יודע] A משער. || 18 בצאתו] S מצאתו.

obtains in birth. The reason we find righteous men, like Moses and others, being grieved on account of death, is because they knew that the degree which the soul attains in the world to come depends upon its service in this world. Hence they wanted to acquire more perfection during life in this world in order that they might merit a greater degree of existence in the world to come, because they knew how great the reward and the pleasure in the other world are. Their grief was not because they thought that they were passing from existence to non-existence because the soul can not exist without the body, as the fools think, far be it!

Chapter 33

We will now explain the conception of future reward and punishment according to the two opinions mentioned above. Those who say that the main reward in the next world is conferred upon body and soul together, argue as follows: Since, as they believe, the soul lives and exists only in the body, and the body is an instrument of the soul, giving it existence so that it may perform the will of the Creator, it follows from the justice of God that He should compensate the body for the toil and trouble which it had in the

המגיע אליו בלידה. ואולם מה שנמצא לצדיקים כמשה רבינו וזולתו יצטערו על המות, הנה הוא לפי שהם יודעים ששעור מדרגת הנפש בעולם הבא הוא כפי יתרון עבודתה בעולם הזה, והיו רוצין לקנות שלמות יותר בעולם הזה בחיים כדי שיזכו למדרגה יותר גדולה בעולם הבא, להיותם משערים גודל מדרגת השכר והתענוג ההוא, לא שיצטערו על היותם חושבים שהם נעתקים מהמציאות אל ההעדר לפי שאין מציאות לנפש בזולת הגוף, כמו שיחשבו הפתאים חלילה:

פרק לג

א ומה שראוי שנבאר עתה הוא איך יצוייר הגעת השכר או העונש בעולם הבא לפי שתי הדעות שכתבנו, ונאמר כי מי שיאמר שעיקר השכר בעולם הבא הוא לגוף ולנפש ביחד, הנה אחר שהוא יאמין שהנפש האנושית אין משכנה ומציאותה אלא בגוף, והיה הגוף כלי אל הנפש לתת לה מציאות לעשות רצון בוראה, הנה ממשפטי האל הישרים הוא שישלם אל הגוף שכר עמלו וטרחו שטרח בעבודת

1 אליו] S אליה. || 6 יותר] A היותר. || 17 והיה] S ויהיה.

service of God together with the soul. This reward consists in the entire person—body and soul—continuing to exist forever after the resurrection. This, they say, will happen when God will purify the matter of the body so that it becomes like the matter of the spheres or the stars. The body together with the soul will then exist forever as the stars exist, who are living and intelligent beings, having body and soul.

Now if this is the nature of the reward, as the advocates of this opinion say, it follows that punishment is also eternal and of the same nature. God will create in the body a strong attribute or property enabling it to endure the punishments of gehenna, as Job said in allusion to gehenna: "A land of thick darkness, as darkness itself; a land of the shadow of death, without any order, and where the light is as darkness."[1] He says it is like the shadow of death, not like death itself, in order that the wicked may have sufficient power to receive punishment. If it were like death itself, they would be destroyed and would no longer feel punishment.

If, on the other hand, the reward is bestowed upon the soul alone and not upon the body at all, as Maimonides says, the question arises, how can we conceive punishment being inflicted upon the soul, which is immaterial? The solution depends upon a proper conception of reward. When the soul parts from the body after death, she longs

[1] Job. 10, 22.

השם עם הנפש ביחד, והנה שכרו בשיהיה האדם השלם קיים בגוף ונפש אחר תחית המתים, ויאמרו שזה יהיה כשיזכך השם חומר הגוף כחומר הגלגלים או הכוכבים, ויתקיים הגוף עם הנפש קיום נצחי כהתקיים הכוכבים שהם חיים משכילים בגוף ונפש.

ב ואם השכר הוא על זה הדרך כמו שיאמרו בעלי זה הדעת, כבר יושכל שיהיה העונש נצחי גם כן על זה הדרך, בשיחדש השם יתברך בגוף תואר חזק לקבל ולסבול ענשי גיהנם, כמו שאמר איוב רומז על גיהנם ארץ עיפתה כמו אפל צלמות ולא סדרים ותפע כמו אפל, יאמר שהוא כצל המות ולא כמות עצמו, וזה כדי שישאר ברשעים כח לקבל העונש, ואם היה כמות עצמו היו כלין ולא ירגישו אחר כך בעונש.

ג ואולם אם השכר הוא לנפש ולא לגוף כלל כדעת הרמב״ם ז״ל, צריך באור איך יצוייר הגעת העונש לנפש הנבדלת מחומר, וזה אמנם יובן עם ציור השכר. וציורו הוא על זה הדרך, כי הנפש בהפרדה מן הגוף אחר המות תהיה משתוקקת

---

10 איוב י׳ כ״ב.

---

11 ותפע־אפל] A om. || המות] A om. || 18 השכר] A השכל.

eagerly for her natural activity which is connected with her understanding, namely to serve God, and at the same time she still has an inclination for the things to which she was accustomed while in the body. Therefore if the person in question was one whose deeds were all in the name of God and whose purpose was to serve the Creator by fulfilling His commandments and doing His will as far as is possible while he was alive, that same purpose will not part from the soul after death and will not leave her until she unites with the Separate Intelligences, who serve God with the same intention, which is so much higher in degree as to be scarcely comparable with the other, though they are of the same kind.

Solomon compares the relation of these two purposes to each other to the relation of the light of Venus before dawn to the light of the sun: "But the path of the righteous is as the light of Venus, That shineth more and more unto the perfect day."[1] The meaning is this: As the planet Venus, when it occupies its greatest morning distance, rises before the morning, illumines the night and continues shining the whole morning until the light of the sun gets strong and it is

[1] Prov. 4, 18. נֹגַהּ is translated Venus, the meaning it has in mediaeval Hebrew scientific terminology.

וכוספת למה שהוא בטבעה מצד ההשכלה אשר בה לעבוד השם, ותטה גם כן למה שהרגילה בהיותה בגוף, ועל כן האדם אשר כל מעשיו לשם שמים ולעבוד הבורא בעשית מצותיו וכונתו לעשות רצונו כאשר מצאה ידו בהיותו בחיים, הנה אותה כונה בעצמה לא תפרד מן הנפש אחר המות ולא תעזוב אותה עד שתדבק בשכלים הנבדלים העובדים השם יתברך על דמיון אותה כוונה בעצמה, אלא שהכוונה ההיא היא במדרגה יותר גדולה מהראשונה, עד שכמעט היא בלתי נערכת אליה, אף על פי שהם ממין אחד.

ד וזהו שדמה שלמה יחס שתי אלו הכוונות האחת אל האחרת ליחס אור נוגה המאיר קודם עלות השחר אל אור השמש, אמר ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום, רצה לומר כי כמו שכוכב נוגה כשהוא במרחק הרחוק הבקרי הוא עולה קודם הבקר והוא מאיר את הלילה ולא יזוז מלהאיר תמיד כל הבקר עד שיתחזק אור השמש

14 משלי ד׳ י״ח.

[3] בהיותה] A להיותה. || [13] אור] S adds כוכב. || [14] אל-השמש] A om. || [16] כשהוא] A שהוא.

veritable day, so the way and the purpose of the righteous in serving God during their lifetime is a perfect way which makes darkness before them as light (like the light of Venus which illumines the night) and continues to shine before them until the day of death, when they are placed in a great spiritual light, similar to the light called veritable day, which can not be compared at all with the first light although they are both of the same kind, as the light of Venus can not be compared with the light of the sun which causes the perfect day, although they both belong to the species light. Therefore if the soul was wise and understood immaterial things and divine matters truly, she will, on parting from the body, experience great delight when she sees that the ideas which she had agree with the divine things as they are.

The understanding which the soul has during life is like a dream. Hence just as a delightful dream disappoints and wearies a person when he finds that it does not agree with reality, so the ideas of the soul will cause him pain after death when he finds them in disagreement with reality. But if they do agree with reality, that

ויהיה היום על נכונו, וזהו הולך ואור עד נכון היום, כן דרך הצדיקים וכונתם בעבודת הבורא בחייהם הוא דרך נכון משים לפניהם חשך לאור כאור נוגה המאיר את הלילה, ולא יסור מלהאיר לפניהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה אל האור הנקרא נכון היום שהוא בלתי נערך עם האור הראשון כלל, אף על פי ששניהם ממין אחד, כמו שאור נוגה בלתי נערך עם אור השמש הפועל נכון היום, אף על פי ששניהם ממין האור, ולכן הנפש כשתפרד מן הגוף אם היתה חכמה ומשכלת הדברים הנבדלים מהחומר והענינים האלהיים על אמתתם, תתענג תענוג נפלא בראותה שיסכימו הדעות אשר השכילה עם הענינים האלהיים בעצמם.

ה כי ההשכלה שתשכיל הנפש בעודה בחיים ענינה כמו ענין החלום, וכמו שתענוג החלום מיגע ומלאה את האדם אם לא יסכים עמו המציאות, כן מושכלות הנפש מצערות אותה אחר המות כאשר לא יסכים עמהם המציאות, ואם יסכים המציאות עמהם, וזה

יסור[4]] A .יזוז || כמו ענין[16]] A .כענין || כן–המציאות[17–19]] S om. by homoioteleuton.

is, if they are true ideas, the soul will experience great delight. It is like a hungry man who dreams that he is eating, or a thirsty man who dreams that he is drinking, and then he wakes up and feels empty. His pain is great. But if he wakes up and finds before him a spring in a garden, from which he proceeds to drink, or a table set with all kinds of palatable food, which he eats to his heart's content, he experiences great delight in the actual eating and drinking, a delight that can not be compared with that of eating and drinking in a dream, which is merely in imagination, whereas this is real. So the soul will feel delight when she perceives in the spiritual world in reality those things which she perceived in this world, which is like a dream. Hence we say, in order to explain the matter by analogy, that the relation of the mind's understanding in this world to the soul's understanding in the next world is like that of a dream to the waking state. Hence the Bible compares the conception of the restoration of Zion as understood by the prophets—though it is true and undoubted—to a dream: "When the Lord brings back those that will return to Zion, we were like unto them that dream:"[1] i. e. we shall know and realize that in the conception of that event which we had from the prophets we were like those that dream, for there is no comparison between the conception we had from the prophets and the thing we shall see in reality, any more

[1] Ps. 126, 1. Note peculiar translation.

בהיותם אמתיות, תתענג הנפש תענוג נפלא, כמו שכאשר יחלום הרעב והנה אוכל או הצמא והנה שותה והקיץ וריקה נפשו יצטער צער גדול, וכאשר יקיץ וימצא לפניו מעין גנים וישתה ושלחן ערוך ועליו כל מיני מגדים ואכל ושבע ודשן, יתענג תענוג נפלא בהיותו אוכל ושותה בפעל, עד שאין ערך לתענוג האכילה והשתיה בחלום שהוא בדמיון לבד עם התענוג ההוא ההוה בפעל, כן תתענג הנפש בהשיגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכילה והשיגה אותו בעולם הזה הדומה אל השגת החלום, עד שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הציורית שיחס השגת השכל בעולם הזה אל השגת הנפש בעולם הבא כיחס החלום אל היקיצה, ולזה מה שדמה הכתוב השגת שיבת ציון המושגת על פי הנביאים, עם היותה אמתית שאין לספק בה, אל החלום, ואמר בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים, כלומר נדע ונכיר שהיינו בהשגתנו הענין ההוא על פי הנביאים כחולמים, כי לא היה ערך למה שהשגנו על פי הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחס

16 תהלים קכ"ו א'.

[8]ההוה] S om. || [14]המושגת] A om.

than there is between a dream and the waking state. Therefore when we see the thing in reality, we shall rejoice exceedingly and, "Then will our mouth be filled with laughter."[1] This shows that the relation of the conceptional understanding of a thing to the thing as it is in reality is like the relation of a dream to the waking state. Therefore if the soul during life centered all her purpose upon the service of God and keeping His commandments and pursuing righteousness and loving-kindness, she will experience wonderful delight in the world of souls, when she sees that the permanence and perfection of the angels and the celestial forms are solely of this nature, i. e. that they consist in their obedience and submission to the will of God, as we explained before.[2]

It is like the case of a person who was told that there is a great king in the cities on the sea, very awful, who loves righteousness and kindness, hates flattery, has any number of servants all standing very high and taking delight in recounting the praises of their king and doing his bidding in great awe, and that all men must finally stand before that king and give him an account of all the deeds which they did. Hearing this, the person made up his mind to follow the paths of right and to serve that king. He endeavored to find out

---

[1] Ps. 126, 2. Albo refers this Psalm to the Messianic period, and hence renders the verbs as futures.

[2] III, 5, p. 41 ff.

החלום אל היקיצה, ולזה כשנראה הדבר בפעל נשמח שמחה שלמה, ואז ימלא שחוק פינו, וזה ממה שיורה כי יחס השגת השכל אל הדבר ההוה בפעל כיחס החלום אל היקיצה, וכמו כן אם היתה הנפש בהיותה בחיים כל כונתה לעבוד השם ולשמור מצותיו ולרדוף צדקה וחסד, תתענג תענוג נפלא בעולם הנשמות בראותה כי המלאכים והצורות העליונות קיומם ושלמותם הוא על זה הדרך בלבד, רצה לומר מצד ההשמע וההכנע לעשות רצון השם יתברך, כמו שבארנו בפרק ה׳ ממאמר שלישי.

ו וזה כאדם שסופר לו שיש מלך גדול בכרכי הים נורא מאד אוהב צדקה וחסד וכי לא לפניו חנף יבא, ושיש לו כך וכך משרתים כולם עומדים ברום עולם ומתענגים בספור שבחי מלכם ועושים רצונו באימה גדולה, וכי סוף כל האנשים לעמוד לפני המלך ההוא ולתת לו חשבון מכל המעשים אשר יעשו, ועל פי השמועה הזאת נתמלא לב האיש ההוא השומע רצון ללכת בדרכי יושר ולעבוד עבודת המלך ההוא, ונשתדל לדעת המעשים אשר יעשה

---

2 שלמה] A גדולה. || ואז] A כי אז. || וזה] A om. || 8 העליונות] S om. || 18 רצון] S om.

what the king did and what was agreeable to him, and took pains to perform his will as far as lay in his power. Finally when his time came to go to the king's palace and stand before him and greet him, he rejoiced greatly and experienced great delight when he saw the royal splendor of the king and his great glory, his servants standing before him, as he had been told. And the king rejoiced to see him when he knew that the man had served him from love on the basis of report only. This man surely deserved a much greater reward than he who knew the king before. Therefore the king, being a lover of justice and kindness and divine rectitude, showed him favor, as we explained above.[1]

This is the degree of those who believe on the basis of hearing and tradition, the righteous men who follow tradition, concerning whom the Rabbis say:[2] "In the future world there is neither eating nor drinking, but the righteous sit with their crowns on their heads and enjoy the splendor of the Shekinah." They say the "righteous" and not the "wise," to indicate that they are speaking of believers, as we said before. The

[1] II, 15, p. 90 f.

[2] Berakot 17a.

המלך ההוא והדברים הנרצים אליו וטרח לעשות רצונו בכל מאמצי כח, ולקץ הימים כאשר הגיע זמנו ללכת אל בית המלך ולעמוד לפניו ולהקביל פניו, ישמח ויגיל ויתענג תענוג נפלא בראותו את הוד מלכות המלך ואת יקר תפארת גדולתו ובראותו משרתיו עומדין לפניו על הדרך שסופר לו, והמלך ישמח ויגיל לקראתו אחר היותו יודע כי האיש ההוא היה עובד מאהבה על פי השמועה בלבד, שזה בלי ספק ראוי לתגמול יותר גדול ממי שהיה מכיר ויודע את המלך קודם לכן, ועל כן יקרבנו המלך אליו מצד היותו אוהב צדקה וחסד ומצד היושר האלהי, כמו שבארנו בפרק חמשה עשר ממאמר ב'.

ז וזו היא מדרגת המאמינים על פי השמועה והקבלה, ואלו הן הצדיקים הנמשכים אחר הקבלה, שעליהם אמרו רבותינו ז"ל העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, ועל כן אמרו צדיקים ולא אמרו חכמים, לרמוז על המאמינים כמו

15 ברכות דף י"ז ע"א.

2 כח] A כחו. || 3 בית] S om. || ולעמוד] S ולעבור. || 7 ויגיל] A om. || 8 היה] S om. || 12 שבארנו] A שכתבנו. || 14 ואלו] S om.

words, "enjoy the splendor of the Shekinah," allude to the fact that just as a person enjoys the rays of light coming from the sun, which make his sight pass from potentiality to actuality if he has good sight, so if he has pure thought and intentions he will enjoy in the spiritual world the rays of intellectual light, which will reach him in actual reality and which are called the splendor of the Shekinah. No corporeal being can conceive this delight. Not even the prophets were able to conceive it, as the Rabbis say:[1] All the prophecies have reference to the days of the Messiah, but as to the world to come: "No eye hath seen it, O God, beside Thee."[2] The meaning is that since the pleasures of the days of the Messiah are to be enjoyed by body and soul together, an image of their sweetness may be perceived with the eye, i. e. the senses. But the world to come being spiritual and abstract, no likeness of it can be perceived by means of the corporeal powers. All that the prophets knew of it was that it is a spiritual pleasure and delight, nothing more.

This is the reason why the Rabbis denominate it by the expression, "Wine kept in the grapes:" "What is the meaning of the words: 'No eye hath seen it, O God, beside Thee?' Said R.

[1] Berakot 34b.

[2] Is. 64, 3. Note the peculiar translation.

שכתבתי, ואמרו ונהנין מזיו השכינה, לרמוז כי כמו שאדם נהנה מניצוצי האור היוצאים מן השמש המוציאים ראותו מן הכח אל הפעל כאשר יהיה זך הראות, כן יהנה בעולם הרוחני כאשר יהיה זך המחשבות והכונות מקרני האור השכלי המגיעים אליו בפעל הנקרא זיו השכינה, ואין כח בבעל גשם לצייר אותו תענוג, ואפילו הנביאים לא יכלו לציירו, כמו שאמרו רבותינו ז״ל כל הנביאים כלם לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך, רצו בזה כי לפי שהתענוגים שבימות המשיח יהיו לגוף ולנפש יחד, אפשר שיושגו דמיוני ערבותם בעין, רצה לומר בחוש, אבל העולם הבא שהוא דבר רוחני פשוט לא יושג דמיונו באמצעות הכחות הגשמיות, ומה שהשיגו הנביאים ממנו אינו רק שהוא תענוג והנאה רוחנית בלבד לא זולת זה.

ח ולזה כנו אותו רבותינו ז״ל ביין המשומר בענביו, כמו שאמרו מאי עין לא ראתה אלהים זולתך, אמר

8 ברכות דף ל״ד ע״ב. || 10 ישעיה ס״ד ג׳. || 18 סנהדרין דף צ״ט ע״א.

1 שכתבתי] A שכתבנו. || 9 לעולם] A העולם. || 14 ומה] A וממה. ||
18 מאי] A om.

Joshua ben Levi, This is the wine that has been kept in its grapes since the six days of creation."[1] The meaning is as follows: A person who eats grapes and enjoys them but has never seen wine, can not imagine that there can come from the grape something that is sweeter, more delightful and more beneficial than the grape itself, and if he were told that by viniculture he can obtain more delight than by eating grapes, he would be very much surprised and would refuse to believe it, but if he were given wine to drink he would know that the wine which comes from the grapes is much better and sweeter and more wholesome than the grapes themselves, and he would wonder how such a wonderfully delightful thing can come from grapes. So the soul can not imagine that by performing the commandments she will obtain spiritual delight, until she is separated from the body. Then she will understand how such delight can come from performing the commandments as wine is obtained by cultivating a vineyard, and will realize that this delight is contained in the attribute or character which results from performing the commandments, as wine is contained in the grapes which are obtained by cultivating a vineyard. Hence it is called, "Wine that is kept in the grapes," to indicate that just as there is no comparison between the taste of grapes and the taste of wine, so there is no comparison between the delights of this world and the delights of the world to come. It is also called "celestial paradise," to indicate

[1] Sanhedrin 99a.

ר' יהושע בן לוי זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, ובאור זה כי כמו שהאוכל הענבים הוא מתענג באכילתן, ואם לא ראה יין מימיו לא יוכל לשער שיצא מהענבים דבר יותר ערב ומענג ומועיל יותר מהן, ומי שיאמר לו שישיג בעבודת הגפן תענוג יותר נפלא מאכילת הענבים יפלא מזה ולא יאמין שיהיה כן, אבל כשישקוהו מן היין יכיר וידע שהיין היוצא מהענבים יותר משובח ויותר ערב ויותר מועיל מן הענבים, ויתמה איך יצא דבר מופלג התענוג כזה מן הענבים, וכן הנפש לא תוכל לשער שבעשית המצות תשיג התענוג הרוחני המושג עד שתפרד מן הגוף, ואז תכיר ותדע איך התענוג ההוא יושג בעשית המצות כמו שיושג היין בעבודת הכרם, ושהוא כנוס בתאר או התכונה המגעת מעשית המצות כיין שהוא כנוס בענבים המושגים בעבודת הכרם, ולזה נקרא יין המשומר בענביו, לומר כי כמו שאין דמיון בין תענוג הענבים לתענוג היין, כך אין דמיון בין תענוגי העולם הזה לתענוגי העולם הבא, ועל כן נקרא גן עדן של מעלה, להורות

10 תוכל לשער] A תשער.

that the soul can not conceive the pleasure of the spiritual which is celestial, as long as she is in the sublunar world.

As for the nature of the soul's pain and punishment, that is to be explained as follows: If a person in his lifetime pursued his desires and physical pleasures, and his soul departed from doing the will of God and accommodated her acts to the nature of the body, which is opposed to her own nature, then when this soul is separated from the body, she longs for those things to which she was accustomed and feels a desire for them, but has no instruments with which to obtain them. On the other hand, by reason of her own nature she will desire to unite with the higher forms and the immaterial substances, and will experience a longing for them. But she has not learned the elements, nor been accustomed to the service of God, the delight in which can not be enjoyed except by one who has accustomed and prepared himself for it, as the Rabbis say:[1] The Lord gives wisdom to him only who has wisdom, for it says: "He giveth wisdom unto the wise."[2] Accordingly the soul will be drawn in two directions at once, upwards and downwards, the one by reason of her nature, the other by reason of her habit and custom. But she will have no instruments for obtaining the lower desires and no preparation to obtain the higher. This will

[1] Berakot 55a.
[2] Dan. 2, 21.

שהנפש לא תוכל לשער תענוג הדבר הרוחני שלמעלה בהיותה בעולם השפל הזה.

ט וענין הצער והעונש לנפש הוא כי כאשר היה האדם בחייו רודף אחר התאוות והדברים הגשמיים ותפרד נפשו מעשות רצון השם יתברך ותרגיל מעשיה כפי טבע הגוף שהוא הפך טבעה, הנה היא כשתפרד מן הגוף תכסוף לאותן הדברים שהרגילה ותטה אליהן, והיא אין לה כלים להשיגם, ומצד טבעה תטה להדבק בצורות העליונות והדברים הנבדלים מחומר ותשתוקק עליהן, והיא אין לה התחלות ולמוד והרגל בעבודת השם יתברך, כי אי אפשר להשיג התענוג ההוא מי שלא הרגיל נפשו בכך והכין עצמו לזה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר יהב חכמתא לחכימין, ועל כן תהיה הנפש משתוקקת לשני הצדדין כאחד, צד המעלה וצד המטה, האחד מצד טבעה, והאחד מצד ההרגל והמנהג, ואין לה כלים במה שתשיג צד המטה ולא הכנה במה שתשיג צד המעלה, ובזה יש לה צער

13 ברכות דף נ"ה ע"א. || 15 דניאל ב' כ"א.

9 והדברים] S om.

cause her great pain and suffering, greater than any pain in the world or any kind of fracture—more pain than the burning of fire or cold and terrible frost, more than the wounds of knives and swords or the stings of snakes and scorpions.

When a person is burned by fire, he feels pain, but it is not the body that feels the pain, but the soul. And the soul feels pain not because the fire has any effect upon the soul — fire can not affect a spiritual thing—but because the vital power is a corporeal power residing in the body when its parts are united to each other. Now when the soul becomes aware of the separation of the parts of the body one from another through fire or cold or a sword or any other agency having a similar effect, and perceives the pain which the vital power feels when the parts of the body which are its seat are divided, and the grief which it suffers on account of the dissolution of the body upon whose integrity it depends—then the soul feels pain on account of the pain of the vital power which is the seat of the soul, and is grieved on account of the separation of their union. In a similar way when the soul herself is separated from the body and is drawn in two opposite directions, as said before, by her own nature upward and by habit downward, she experiences great pain as if her parts were torn asunder. To be sure, the soul has no parts, but we use this expression to give

מכאיב יותר מכל צער שבעולם ומכל מיני פרוק חבור, יותר משרפת אש ויותר מצער הקור והקרח הנורא ויותר מהכאת סכינים וחרבות ומנשיכת נחשים ועקרבים.

י כי כמו שיצטער האדם מאד כשיכוה באש ואין הצער ההוא לגוף אלא לנפש, ולא מצד שישלוט בה האש כי אין האש שולט בדבר רוחני, אבל מאשר הכח החיוני הוא כח בגוף ושוכן בו בהיות חלקיו מדובקים קצתם בקצת, וכאשר תרגיש הנפש פרוד חלקי הגוף קצתם מקצת על ידי האש או הקור או על ידי החרב או זולת זה ממיני פרוק החבור, ותרגיש בצער הכח החיוני שהוא מצטער בהפרד חלקי הגוף שהן משכן לו ודואג על הפסדו אחר שקיומו תלוי בדבוק חלקיו, תצטער אז הנפש על צער הכח החיוני שהוא משכן לה ותדאג על פרוק חבורה ממנו. כן הנפש עצמה אחר שנפרדה מהגוף בהיותה נמשכת לב׳ הצדדין ההפכיים שאמרנו, צד המעלה מצד טבעה וצד המטה מצד ההרגל, תצטער צער מופלג כאלו חלקיה נפרדים קצתם מקצת, ואף על פי שאין לה חלקים נאמר כך על

9 בקצת] S בקצתם. || 10 מקצת] S מקצתם. || 16 עצמה] S om. || 20 לה] A להם.

an imaginary idea, the point being that she has two contrary desires and can not follow either one of them alone. This is the meaning of the rabbinic statement:[1] R. Eliezer said: "The souls of the righteous are hidden under the Throne of Glory, as is said: 'The soul of my lord shall be bound in the bundle of life with the Lord thy God.'[2] As to the souls of the wicked, one angel stands at one end of the world and another at the other end and they throw it to each other, as is said: 'And the souls of thine enemies, them shall he sling out, as from the hollow of a sling.'[3]" This is an allusion to the two contrary desires which she has. But the soul of the righteous has no downward desire, hence she is united at once with that which is akin to her nature, namely the Throne of Glory under which she dwells. As the pleasure is greater than any that can be imagined, as we said before, so is the pain greater than any imaginable pain.

We have already explained above[4] that though the soul is not in place, not being a corporeal thing, nevertheless she is confined by direction, so that she can feel pain, as she is confined by

[1] Shabbat 152b.
[2] I Sam. 25, 29.
[3] Ibid.
[4] II, 17, p. 103 f.

צד נתינת ההבנה הציורית לומר שיש לה שתי תשוקות הפכיות ואין בה יכולת להמשך אל אחת מהן בלבד, וזה שאמרו רבותינו ז״ל במסכת שבת פרק שואל תניא ר׳ אליעזר אומר נפשותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה׳ אלהיך, ושל רשעים מלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר בסופו ומקלעין אותה מזה לזה, שנאמר ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע, וזה לרמוז על שתי התשוקות ההפכיות שיש לה, ושל צדיקים שאין להם תשוקה אל צד המטה נדבקת מיד אל מה שהוא בטבעה שהוא לשבת תחת כסא הכבוד, וכמו שהתענוג הוא למעלה מכל התענוגים שאפשר שידומו כמו שאמרנו למעלה, כן הצער הוא יותר גדול מכל צער שאפשר שידומה.

יא וכבר התבאר בפרק י״ז מהמאמר השני כי הנפש אף על פי שאינה במקום מצד שאינה גשם כבר יגבילה הצד כדי שתקבל צער, כמו שיגבילה הגוף

4 דף קנ״ב ע״ב. || 5 שמואל א׳ כ״ה כ״ט. || 8 שם.

1 ההבנה] A הכונה. || שתי] A om. || 4 שואל] S השואל. || 16 י״ז] S י״ו.

the body, though she is not in place. This is the meaning of the rabbinic statement:[1] "Antoninus said to Rabbi: The body and the soul can both evade the day of judgment. The body can say: It is the soul that has sinned, for since she has parted from me I am lying in the grave like a stone. The soul will say: It is the body that sinned, for since I parted from it, I am like a bird flying in the air. Said Rabbi to Antoninus, I will give you a parable. This is similar to the case of a human king . . .[2] So God takes the soul, throws her into the body and judges them together, as is said: 'He calleth to the heavens above, and to the earth, that He may judge His people.'[3] 'The heavens above,' signifies the soul, 'And to the earth, that He may judge His people,' refers to the body."

It seems to me that they mean to say that though the soul is a spiritual thing which can not be held in place, God does confine her in a place, which they call body, in order that she may receive punishment and be afflicted with pain for her conduct. This place is called ge-

---

[1] Sanhedrin 91a.

[2] The omitted portion is as follows: The king had an orchard in which figs were ripening. He put a lame man and a blind man to watch the orchard. Said the lame man to the blind: I see beautiful ripe figs, let me get on your back and we will get the figs and eat them. The lame man got on the back of the blind man, and they picked off the figs and ate them. After a while the owner of the orchard came along and said, where are the beautiful ripe figs? Said the lame man, I cannot walk [hence I did not take

אף על פי שאינה במקום, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל אמר לו אנטונינוס לרבי יכולין גוף ונשמה לפטור עצמן מן הדין, גוף אומר נשמה חטאה, כי מיום שפרשה ממני הריני כאבן מוטל בקבר, ונשמה אומרת גוף חטא, שמיום שפרשתי ממנו הרי אני כצפור פורחת באויר, אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם וכו', אף הקדוש ברוך הוא מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו, אל השמים מעל זו הנשמה, ואל הארץ לדין עמו זה הגוף וכו'.

יב הנראה לי בזה שכונתם לומר כי אף על פי שהנשמה דבר רוחני שאינה נתפשת במקום, השם יתברך יגבילה במקום, והוא שקראו גוף, כדי שתקבל צער ועונש על מעשיה, והמקום ההוא נקרא

---

2 סנהדרין דף צ"א ע"א. || 9 תהלים נ' ד'.

---

5 אומרת] A adds לא. || 13 רוחני] S om. || נתפשת] A נתפסת.

---

them]. Said the blind man, I cannot see. What did the king do? He put the lame man on the back of the blind and punished them together.

3 Ps. 50, 4.

henna. They call it body to indicate that just as the body confines the soul in a place—for though the soul does not occupy space, nevertheless since she is not outside of the body she is necessarily confined by the body—so the place of gehenna, which is called body, also confines the soul in order that she may receive her punishment there.

Note carefully that they make this statement only concerning pain and punishment, for we can not conceive of the soul receiving punishment unless she is confined in a place. But the statement does not apply to spiritual reward and delight. For we can conceive the soul receiving this without being confined to a place. Perhaps this is the error of those who say that the bodies must be purified to receive their reward and that the soul is not rewarded without the body. They think that just as a definite place is mentioned for judgment, i. e. punishment, so is a definite place necessary for reward. But it is not so, for both punishment and reward are given to the soul alone, but a definite place is necessary for punishment, not for reward, as we have explained.

Chapter 34

The punishment of which we have been speaking, which is inflicted upon the body and the soul together or upon the soul alone, differs according to the different degrees of the individuals. If a person has a few good deeds to his credit and is

גיהנם, וקראוהו גוף לומר כי כמו שהגוף יגביל מקום לנפש, כי אף על פי שאינה במקום אחר שאינה חוץ לגוף היא מוגבלת בגוף בהכרח, כן מקום גיהנם שנקרא גוף יגביל הנפש כדי שתקבל בו עונשה.

יג והסתכל מאמרם זה שלא אמרוהו אלא על העונש והצער, שלא יצוייר שיגיע עונש לנפש אלא בהיותה מוגבלת במקום, אבל לא אמרוהו על השכר והתענוג הרוחני, כי זה כבר יצוייר שתשיגהו הנפש בזולת הגבלת מקום. ואולי זה היה מקום הטעות לאותן שאמרו שצריך שיזדככו הגופות לקבול השכר ושאין שכר לנפש בזולת הגוף, שחשבו כי כמו שנזכר הגבלת מקום לדין שהוא העונש כן צריך הגבלת מקום לקבול השכר, ואינו כן, כי העונש והשכר לנפש בלבד הוא אלא שצריך הגבלת מקום לקבול העונש, ואינו כן בשכר, כמו שבארנו:

פרק לד

א העונש הזה שאמרנו שהוא מגיע אם לגוף ולנפש ביחד ואם לנפש בלבד יתחלף באנשים כפי חלוף מדרגותיהם, כי מי שיש בידו מעשים טובים קצת

15 ואינו] A מה שאין. || כמו] A על הדרך.

also guilty of a few transgressions, he can not be continually punished in the extraordinary manner that we mentioned, for a limited period will make him forget his habit [of committing sins]. According to the Rabbis,[1] this period lasts twelve months. After twelve months of punishment, the individual attains to some degree [of reward] according to the number of good deeds which he has to his credit. Then there are individuals who, after they have forgotten their habits through twelve months' punishment, have no good deeds to entitle them to any degree of reward, and so they become non-existent, since they have no preparation at all for receiving spiritual reward. This is what the Bible means when it speaks of the soul being cut off. In reference to these the Rabbis say that after twelve months their body is destroyed, their soul is burned, and they are scattered by the wind under the soles of the feet of the righteous.[2]

Then there are other wicked men who are punished eternally for their misdeeds, those, for example, who deny the principles of the Torah, as we shall see later with the help of God. The souls of these men must be confined in a place that they may receive continuous punishment, as we explained before. There are others who after twelve months attain a great degree, as the

[1] Rosh Hashanah 17a.

[2] Ibid.

ויש בידו קצת עבירות, אי אפשר שיהיה נדון תמיד בצער המופלג ההוא שאמרנו, כי הזמן יספיק לשכח הרגל והמנהג, ולפי מה שאמרו רבותינו ז"ל הזמן הזה הוא שנים עשר חדש, ואחר שנים עשר חדש שהתמיד העונש ההוא יזכו למדרגה מה כפי המעשים הטובים אשר בידם, ויש שאחר שנים עשר חדש שנשתכח מהם ההרגל והמנהג על ידי הצער ההוא ואין בידם מעשים טובים כדי שיזכו בהם לשום מדרגה, שישארו נעדרים אחר שאין בהם הכנה כלל לקבל השכר ההוא הרוחני, וזהו הכרת הנזכר בתורה על הנפש, ועליהן הוא שאמרו רבותינו ז"ל לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים.

ב ויש רשעים אחרים שנדונים בעונש נצחי כפי מעשיהם, והם אותם שכפרו בתורה ובעקרים כמו שיבא בעזרת השם, ולאלו צריך הגבלת מקום אל הנפש להתמיד בו העונש כמו שאמרנו, ויש שאחר י"ב חדש יזכו למדרגה גדולה, שהרי אמרו על

3 ראש השנה דף י"ז ע"א. || 12 שם. || 18 שבת דף קנ"ב ע"ב.

4 הוא] A om. || 13 רגלי] S om. || 16 ולאלו] S ואלו. || 18 יזכו] A יעלו.

Rabbis say concerning Samuel, who was a perfectly righteous man, that the entire twelve months his soul went up and down,[1] and that this was the reason the witch was able to bring him up, because it was within the twelve months, as she said: "I see a god-like being coming up out of the earth."[2] But after twelve months the soul goes up but does not come down. This shows that even perfectly righteous men find it hard to give up the material things to which they have been accustomed, until they have been purified for a certain length of time. This purification lasts twelve months, a period embracing the four seasons, which include all temporal changes. This is the meaning of the passage[3] in which we are told concerning Rabbah bar Nahamani that shortly before his death, when he was fleeing from a horseman, an officer of the king who wanted to capture him, he saw or heard in a dream or in a vision that after death the souls study the laws of the plagues as they used to do in life, and he heard them discussing: "If the bright spot comes before white hair . . .[4] If it is doubtful, the celestial college said, the man was unclean and God said, he was clean. Then he heard them say: Who shall decide the matter? Answer: Rabbah bar Nahamani, who is an expert

[1] Shabbat 152b.

[2] I Sam. 28, 13.

[3] Baba Mezi‘a 86a.

[4] Cf. Lev. 13.

שמואל הנביא שהיה צדיק גמור שכל י״ב חדש היתה נשמתו עולה ויורדת, ואמרו שבעבור זה היתה יכולה בעלת אוב להעלותו לפי שהיה תוך י״ב חדש, כמו שאמרה אלהים ראיתי עולים מן הארץ, אבל לאחר י״ב חדש נשמה עולה ואינה יורדת, וזה ממה שיורה שאפילו הצדיקים הגמורים יקשה עליהם בתחלה להעתק מהדברים החמריים שהורגלו בהם עד שיזדככו זמן מה, והזכוך ההוא מתמיד י״ב חדש, כלומר זמן מקיף בד׳ תקופות שהם כוללים כל החלופים שיקרו בזמן, וזהו מה שאמרו בבבא מציעא ברבה בר נחמני כי סמוך למיתתו בהיותו בורח מפני הפרש פקיד המלך שהיה רוצה לתפשו, ראה או שמע בחלום או במראה שהיו הנפשות אחר המות מתעסקות בדיני הנגעים שהורגלו בהם בחייהם, עד ששמע אותן חולקות באם בהרת קודמת לשער לבן וכו׳, ושאם הוא ספק מתיבתא דרקיעא אמרי טמא וקודשא בריך הוא אומר טהור, ושמע שהיו אומרים מאן נוכח, נוכח רבה בר נחמני

4 שמואל א׳ כ״ח י״ג. || 11 דף פ״ו ע״א.

8 והזכוך] S והזכות. || 10 וזהו מה] S וזה. || 15 חולקות] S חלוקות. || 18 נוכח נוכח] S נוכח לנא; A נוכח לוכח.

in the subject of clean and unclean . . ." From the entire context there it is clear that the souls after death are eager to occupy themselves with the things to which they were accustomed in life, for even the souls of the righteous are engaged in studying the laws of the plagues and of the clean and unclean with which they occupied themselves in life. This desire, they say, disappears after twelve months.

The Rabbis speak of this frequently in different places. Concerning Rabbi Judah ha-Nasi they say[1] that he came to his house every Friday evening and pronounced the Sabbath benediction, thus indicating that even after death the souls of the righteous are eager to perform the commandments which they were accustomed to perform during life, so much so that R. Judah ha-Nasi came home every Sabbath eve to pronounce the Kiddush. We find the same thing in a few other pious men, but it never lasts more than twelve months, as the Rabbis say: After twelve months the soul goes up but she does not come down. The case of Elijah, who goes up and down all the time, is unique even now among the righteous men, as we find in the Zohar on the section "Vayakhel:"[2] "We find a mystery in the book of Adam,[3] which says that among the

[1] Ketubot 103a.

[2] One of the weekly sections of the Pentateuch according to the annual pericope. It extends from Exodus 35, 1 to 38, 20.

[3] On the Book of Adam, see J. E., s. v. "Adam, Book of," I, 179.

דבקי באהלות וכו', שיראה מכל אותו הענין שנזכר שם שהנפשות הן משתוקקות אחר המות להתעסק במה שהורגלו בו בהיותן בחיים, וזה שאפילו נפשות הצדיקים הן מתעסקות בדיני הנגעים והטהרות והטומאות שהיו מתעסקות בהן בהיותן בחיים, אבל התשוקה ההיא אמרו שתכלה בי"ב חדש.

ג וכבר הפליגו רבותינו ז"ל בזה במקומות רבים עד שאמרו על רבינו הקדוש כל בי שמשי הוה אתי לביתיה ומקדש, להורות שאף אחר המות ישתוקקו נפשות הצדיקים לעשות המצות שהורגלו בעשיתן בהיותן בחיים, עד שרבינו הקדוש היה בא לביתו בכל לילי שבת לקדש, וזה הענין נמצא לקצת החסידים אבל לא יעבור שנים עשר חדש, כמו שאמרו לאחר שנים עשר חדש נשמה עולה ואינה יורדת. וענין אליהו שהוא עולה ויורד תמיד הן עוד היום לא נמצא כן לזולתו מן הצדיקים, כמו שכתוב בספר הזוהר בפרשת ויקהל, אמרו שם רזא אשכחנא בספרא דאדם דאמר באינון תולדות

8 כתובות דף ק"ג ע"א.

1 באהלות] A באהילות and om. וכו'. || 7 רבותינו ז"ל] A om. || 9 לביתיה] S לביתא. || 13 החסידים] A הצדיקים. || יעבור] A adds מזמן.

generations of the world there will be one spirit that will go down to the earth and clothe itself in a body. His name is Elijah. In this body he will go up, put it off and leave it in the storm. Then he will put on another body of light, in which he will remain among the angels. Later he will go down again and put on the body which remained in the storm, and appear in it down below. With the other body he appears above. This is the mystery contained in the words:[1] ‘Who hath ascended up into heaven, and descended?’ There is no human being whose spirit ascended to heaven and then came down, except Elijah. He it is who ascended above and then descended.” This is also the mystery of the “garment,”[2] which is mentioned in the works of the Cabalists, but I can not say more.

Chapter 35

Belief in the resurrection of the dead is obligatory according to the tradition of our people, as we explained above.[3] Logic does not require it, but since it is something whose existence is rationally conceivable, we are obliged to believe it, as we explained in that place.[4] Particularly

[1] Prov. 30, 4.

[2] The transformation of the material body into a spiritual one. See Ginzberg, Legends of the Jews, V, p. 103, note 93. Ben Jacob, אוצר הספרים, mentions a book by the title סוד המלבוש.

[3] I, 23, p. 184.

[4] I, 22, p. 179.

דעלמא ורוחא יהא דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמיה ובההוא גופא יסלק וישתלל גופיה וישתאר בסערא וגופא דנהורא אוחרא יזדמן ליה למיהוי גו מלאכי וכד יחות יתלבש בההוא גופא דאשתאר בסערא ובההוא גופא יתחזי לתתא ובגופא אוחרא יתחזי לעילא ודאי איהו רזא דמי עלה שמים וירד לא הוה בר נש דסליק לשמיא רוחא דיליה ונחית לבתר לתתא בר מאליהו דהא איהו דסליק לעילא ונחית לתתא, עד כאן לשונו שם, וזהו סוד המלבוש שנזכר בדברי חכמי הקבלה, ולא אוכל לפרש יותר מזה:

פרק לה

א האמונה בתחית המתים ראויה ומחויבת לפי קבלת האומה, כמו שבארנו בפרק כ״ג מן המאמר הראשון, ואף על פי שאין ההקש גוזר כך, אחר היות הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל ראוי להאמין אותו, כמו שבארנו שם בפרק כ״ב, וכל שכן

6 משלי ל׳ ד׳.

2 גופא] S om. || 3 וישתאר] S ויסתאר. || בסערא] S בצוערא. || דנהורא] A דנהרא. || 5 בסערא] S בסערה. || 8 דהא] A דדא.

is this the case, since it is confirmed by experience. Elijah brought back to life the son of the widow of Zarephath,[1] while Elisha revived the son of the Shunammite woman,[2] and a thing to which experience testifies must be believed, even if it is not required by logic. For example, it is absolutely true that there is a stone which attracts iron, because experience shows it, though logic does not require it. We must therefore believe that God will revive the dead, even after they turn to dust, because it is something the mind can conceive.

To understand why this is a resurrection and not a new creation, we must bear in mind that a thing which has once received a higher influence or power and has lost it, is more prepared to receive it a second time than it was in the beginning. For example, wood which has once been kindled and has received the form of fire, which was later extinguished, is more ready to receive the form of fire a second time than in the beginning. Also a person who once received

[1] I Kings 17, 22.

[2] II Kings 4, 35.

אחר שהעיד עליו הנסיון, שהרי אליהו החיה בן הצרפית ואלישע בן השונמית, כמו שמפורש בפסוקים, וכל דבר שהעיד עליו הנסיון ראוי להאמין אותו אף אם לא יגזרהו ההקש, כמו שמציאות אבן תמשוך הברזל הוא אמת גמור אף על פי שלא יגזרהו ההקש, הואיל והעיד עליו הנסיון, אם כן ראוי להאמין שהקדוש ברוך הוא יחיה את המתים אף אחר שחזרו לעפרן, כי הדבר הזה מציאותו מצוייר אצל השכל.

ב ודרך הבנת זה הענין שיהיה תחיה ולא יצירה חדשה הוא לפי שאין ספק שהדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון פעם אחת, אף על פי שנסתלק ממנו השפע או הוסר ממנו הכח ההוא, הנה הדבר ההוא יותר מוכן אל שיקבל אותו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, כי העצים שנדלקו פעם אחת וקבלו צורת האש, אף על פי שנכבו הנה הם יותר מוכנים לקבל צורת האש פעם שנית ממה שהיו בראשונה, וכמו מי שקבל רוח נבואה פעם אחת

---

2 שמפורש] S שמפרש. || 3 שהעיד] S שתעיד. || 5 אבן] S adds המגניט"ס. || 7 להאמין] A שיאמין. || 8 שחזרו] A שיחזרו. || 17 ממה שהיו] S מאשר היו.

the spirit of prophecy and lost it, is more prepared to receive it a second time than he was in the beginning. The reason is because when a thing receives any higher influence or power, though it loses it later, there remains in it an impression of the influence which it once received. Hence the Rabbis say:[1] " 'And I will bring your sanctuaries unto desolation'[2]—they are sacred even in their desolation." They also say: an article which was used in connection with holy things should be hidden.[3] The reason is because it retains an impression of the divine object for which it served as a seat or in some other capacity. In the same way, therefore, we say that the body, which was the seat of the soul, a higher power, retains an impression of the divine power which it received in the beginning, even after the soul leaves it at the time of death.

And the proof of this is found in the case of the man who died and was buried in the grave of Elisha. The bones of Elisha had sufficient power to bring him back to life by coming in contact with him,[4] although the soul of Elisha had long departed from the body, for he had been dead more than a year, as the Bible testifies. Nevertheless as soon as the dead man came in contact

[1] Megillah 28a.
[2] Lev. 26, 31.
[3] Megillah 26b.
[4] II Kings 13, 20.

ונסתלק ממנו, כי הוא יותר מוכן בלי ספק אל שיקבלהו פעם שנית ממה שהיה בראשונה, וזה כי הדבר שקבל אי זה שפע או כח עליון, אף על פי שנסתלק השפע או הכח ההוא כבר נשאר במקבל ההוא אי זה רושם מהמעלה שהיה בשפע ההוא שקבל ראשונה, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז״ל והשמותי את מקדשיכם, אף כשהן שוממין הן בקדושתן, ואמרו תשמישי קדושה נגנזין, וזה בעבור הרושם שנשאר בהם מהדבר האלהי שהיו משכן לו או תשמיש אליו, ועל זה הדרך נאמר שהגוף שהיה משכן לנפש שהיא כח עליון, שאף על פי שתצא ממנו בעת המות, שכבר נשאר בו איזה רושם מהכח האלהי ההוא שקבל ראשונה.

ג וראיה לדבר האיש ההוא המת שנקבר בקבר אלישע, שהיה כח בעצמות אלישע להחיותו כשנגעו בו, ואין ספק שנפש אלישע כבר הסתלקה מהגוף מכל וכל, כי כבר עבר עליו שנה שמת, כמו שהעיד הכתוב על זה, ואף על פי כן כשנגע האיש המת

6 מגילה דף כ״ח ע״א. || 7 ויקרא כ״ו ל״א. || 8 מגילה דף כ״ו ע״ב.

שנסתלק[4]] S adds ממנו. || מהמעלה[5]] A adds והכבוד. || ועל זה[10]] A וכן על זה. || שהגוף] A om. || שהיה] A שיהיה. || על זה[18]] S om.

with the bones of Elisha, he rose and stood on his feet. This was due to the impression which remained in the bones of the divine object of which they were the seat. This is the reason also why in time of trouble we prostrate ourselves upon the graves of the righteous. For on account of the impression, in those bones, of the divine spirit which they lodged, they are more prepared to mediate the divine influence than others. This may be illustrated also in the rod of Moses. It was nothing but dry wood, nevertheless, since it was in the hand of Moses when the prophetic inspiration began to rest upon him, it was always used in the performance of the signs, as we read: "And thou shalt take in thy hand this rod, wherewith thou shalt do the signs."[1] And Elisha said to Gehazi: "And lay my staff upon the face of the child."[2]

The resurrection must be explained in the same way. The body of the righteous man, by reason of the impression remaining in it of the divine spirit which it lodged, is more prepared without doubt to receive the same divine spirit a second time than it was at first, as the Rabbis say:[3] "If those who never had been came to life, surely those who once had been would come to life

[1] Ex. 4, 17.

[2] II Kings 4, 29.

[3] Sanhedrin 91a.

ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו, וזהו מצד רושם שנשאר בעצמות מהדבר האלהי שהיו משכן אליו, ובסבת זה הוא שאנו משתטחים בעת צרה על קברי הצדיקים, כי מצד הרושם שנשאר בעצמות ההם מהרוח האלהי שהיו משכן לו הם יותר מוכנים מזולתם להמצא על ידם השפע האלהי, כמו שהיה הענין במטה משה, שעם היותו עץ יבש, מצד שנמצא ביד משה בעת שהתחיל השפע הנבואיי לחול עליו, היה מצטרף תמיד בעשית האותות, אמר השם יתברך למשה ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות, ואמר אלישע לגחזי ושמת משענתי על פני הנער.

ד ועל זה הדרך הוא הענין בתחית המתים, כי גוף הצדיק מצד הרושם שנשאר בו מהרוח האלהי שהיה משכן לו יהיה מוכן בלי ספק אל שיקבל הרוח האלהי ההוא שנית יותר ממה שהיה בראשונה, כאמרם ז"ל דלא הוו חיי דהוו לא כל שכן,

---

10 שמות ד' י"ז. || 12 מלכים ב' ד' כ"ט. || 17 סנהדרין דף צ"א ע"א.

---

2 רושם] A שהרושם. || 4 כי] S om. || 5 הם] S והם. || 11 אשר–האותות] S om. and adds וגו'. || 17 דלא–שכן] S, A מאי דלא הוה (הוי A) הוי מאי דהוה (דהוי A) לא כל שכן.

again." In other words, a thing which was not fit to receive a higher power and yet received it once, is surely fit to receive it a second time, because it retains an impression and preparation for receiving it a second time more easily than at first.

Moreover the object which has the fitness to receive some power or influence, has the power, as it were, to compel the giver to bestow the influence or power upon it, as, for example, though fire does not by nature move downward, yet when we take a lamp which has been extinguished and is still smoking and put it under another lamp that is burning, the smoke rising from the extinguished lamp will force the fire of the burning lamp to let down its flame through the smoke to the extinguished lamp and it will burn again as before. This is the reason why the Bible compares the human soul to a lamp: "The spirit of man is the lamp of the Lord."[1] The soul of man is like the light of a burning lamp. Just as the light of a burning lamp, even after it has left the wick, will burn a second time more easily than at first because of the impression of the fire which it retains, so the light of the soul which has left the body can return to the body and dwell in it, by reason of the preparation

[1] Prov. 20, 27.

כלומר כי הדבר שלא היה ראוי לקבל כח עליון וקבלו פעם אחת כל שכן שראוי שיקבלנו פעם שנית, לפי שכבר נשאר בו איזה רושם והכנה לקבלו פעם אחרת יותר בנקל מבראשונה.

ה והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להכריח הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא, כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה כאשר נשאר בנר אחר שכבה כח האש מעלה עשן כל שהוא, אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר דולק, יכריח העשן העולה את האש אשר בנר הדולק להוריד הלהב דרך העשן אל הנר שכבה וישוב להדליק כבראשונה. ולזה הוא שדמה הכתוב נשמת האדם לנר באמרו נר ה׳ נשמת אדם, כלומר כי נשמת האדם היא כאור הנר הדולק, שאף אחר שנסתלק מהפתילה תשוב להדלק שנית יותר בנקלה מבראשונה בסבת הרושם שנשאר בה מהאש, כן אור הנפש אחר שיסתלק מן הגוף אפשר שישוב אל הגוף ויחול בו שנית בסבת ההכנה שנשארה בו

13 משלי כ׳ כ״ז.

3 לקבלו] S לקבל. || 7 שהאש] A שהאיש. || 8 אחר] A אחד. || האש] A אש. || 14 כי] A om. || 15 שנסתלק] A שתסתלק. || 18 ויחול] S ויפול.

which it retains, more easily than it came to it in the beginning. This takes place when the divine Wisdom decrees that it should.

Seeing, however, that this thing is very far from being a natural phenomenon, the men of the Great Synagogue,[1] in composing the benedictions,[2] ascribed this thing to the power of God: "Thou art powerful forever, O Lord, Thou revivest the dead." The meaning is: Thou art powerful and canst do everything which the mind can conceive. Thy power is not like that of a human being. A human being has power to put to death the living, but the power of God is the reverse—He can revive the dead. In this benediction they mention God's kindness to His creatures during life: "He supports the living with kindness;" and after death: "He reviveth the dead with great mercy." Then they say: "He supporteth the fallen, He healeth the sick, He looseth the bound . . ," to show that the power of God is not like that of a human being. A human being has power to bring men low and subdue them, while the power of God is the reverse—He supporteth the fallen. A human being has power to strike and bruise and make sick; God, on the contrary, healeth the sick. A human being has

[1] See J. E. XI, 640.

[2] The reference here is to the "Shemoneh ‘Esreh" or eighteen benedictions of the daily prayers.

יותר בנקל ממה שחלה בו בתחלת היצירה, וזה יהיה כאשר תגזור החכמה האלהית.

ו אבל לפי שזה הדבר רחוק מאד מדרך הטבע ייחסו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכות זה הדבר אל גבורת השם יתברך, ואמרו אתה גבור לעולם אדני מחיה מתים אתה, כלומר אתה גבור ויכול על כל דבר שיצוייר מציאותו אצל השכל ואין גבורתך כגבורת בשר ודם, כי גבורת בשר ודם היא להמית את החיים וגבורת השם יתברך היא בהפך שהיא להחיות את המתים, והזכירו בברכה זו חסדיו של הקדוש ברוך הוא עם בריותיו בהיותם בחיים, ואמרו מכלכל חיים בחסד, ואחר המות אמרו מחיה מתים ברחמים רבים, ואמרו אחר כן סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים וכו׳, לרמוז כי אין גבורת המקום כגבורת בשר ודם, כי גבורת בשר ודם היא להשפיל האנשים ולהכניעם וגבורת השם יתברך היא בהפך כי הוא סומך נופלים, וכן גבורת בשר ודם היא להכות ופצוע ולהחליא והשם יתברך בהפך כי הוא רופא חולים, וכן גבורת בשר

[2] יהיה] A om. || [3] מאד] A om. || [8] כי] S om. || [9] היא] S om. || [12] ואמרו] S ואומר. || [17] הוא] S om.

power to punish his fellow by imposing a fine or by imprisonment, God, on the contrary, looseth the bound. A human being has power deliberately to make a false promise, for who would dare to tell him to keep his promise?[1] God, on the contrary, keeps His faith. And not merely does He keep His faith with the living, who supplicate Him, as the Psalmist says: "Remember the word unto Thy servant, Because Thou hast made me to hope;"[2] but also with those who sleep in the dust, the dead, who have no power to supplicate Him, does He keep faith, and He revives them, as the Torah says: "I kill, and I make alive."[3] The Rabbis, commenting on this verse, say:[4] You might suppose it means, He kills one and gives life to another, hence the sequel says: "I have wounded and I heal." As the one wounded is the same as the one healed, so the one killed is the same as the one brought to life.

Since this belief is the most remarkable of the beliefs accepted by our people, it was placed right after the benediction of the Fathers.[5] The expression, "abundant mercies," is applied to resurrection, because the life of man is divided into three parts, the years of growth, the stationary years

---

[1] The last clause is not clear to me.

[2] Ps. 119, 49.

[3] Deut. 32, 39.

[4] Sanhedrin, 91b; Pesahim 68a.

[5] The first of the eighteen benedictions, which reads: Blessed art Thou, O Lord our God and God of our fathers, God of Abraham, God of Isaac and God of Jacob. . . . who rememberest the piety of the fathers, etc.

ודם היא לענוש נכסים ולאסורין והשם יתברך בהפך כי הוא מתיר אסורים, וכן גבורת בשר ודם הוא להבטיח על שקר מדעתו, כי מי הוא זה ערב אל לבו לגשת אליו לומר לו שיקיים אמונתו, והשם יתברך בהפך כי הוא מקיים אמונתו, ולא לחיים בלבד שהם מבקשים מלפניו, כמו שאמר המשורר זכור דבר לעבדך על אשר יחלתני, אבל גם לישני עפר שהם המתים שאין בהם כח לבקש מלפניו על עצמם הוא מקיים אמונתו להם להחיותם, כמו שכתוב בספר התורה אני אמית ואחיה, ואמרו רבותינו ז"ל יכול מיתה באחד ותחיה באחר, תלמוד לומר מחצתי ואני ארפא, מה מחיצה ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד.

ז ועל היות זאת האמונה היותר מיוחדת מן האמונות המקובלות באומה קבעוה מיד אחר ברכת אבות, והזכירו לשון רחמים רבים על תחית המתים לפי שחיי האדם נחלקים לג' חלקים, שני העליה

7 תהלים קי"ט מ"ט. || 10 דברים ל"ב ל"ט. || 11 פסחים דף ס"ח ע"א, סנהדרין דף צ"א ע"ב.

1 היא] הוא S. || נכסים] נכסין A. || 4 אל] את A. || 16 רחמים] חכמים A.

and the years of decline. In all these three periods God nourishes man and supports him in life with grace, kindness and mercy. Hence these three expressions are mentioned in Grace after Meals, which Moses composed for Israel, to correspond to the three periods mentioned. In the years of growth, when the assimilation of the food is great and exceeds the dissolution, there is no need of extraordinary kindness to keep the individual alive. Still, inasmuch as the assimilated food is altogether unlike the original fluid, some divine help is necessary, and the grace (*hen*) of God is sufficient. In the stationary years, when the dissolution is equal, or approximately so, to the assimilation, greater help is needed of divine kindness (*hesed*) to maintain life. Finally, in the years of decline, when the dissolution is much greater than the assimilation resulting from the food, man needs God's mercy (*rahamim*) to maintain him alive. After death, neither grace, nor kindness, nor mercy is sufficient to bring man to life again, but there is need of great mercy, hence they say, "He reviveth the dead with great mercy."

As to the manner of resurrection, the Rabbis say[1] that there is a certain dew with which God

[1] Hagigah 12b.

ושני העמידה ושני הירידה, ובג׳ הזמנים הללו הקדוש ברוך הוא זן את האדם ומעמיד בחיים חייתו בחן ובחסד וברחמים, ועל כן נזכרו אלו הג׳ לשונות בברכת הזן שתקן להם משה לישראל כנגד שלשה זמנים הללו, כי בשני העליה שהתמורה הנעשית מן המזון היא רבה ויותר מן ההתכה אין צריך חסד גדול להעמיד אדם בחיים, אלא כי לפי שהתמורה אינה דומה מכל וכל ללחות השרשי צריך איזה עזר אלהי, ועל כן יספיק לזה חן האל יתברך. ובשני העמידה שההתכה היא שוה אל התמורה או קרוב לה יצטרך עזר יותר גדול, והוא חסד האל להעמידו בחיים. ובשני הירידה שההתכה מרובה מאד מהתמורה הבאה מהמזון צריך האדם רחמים להעמידו בחיים, אבל לאחר המות לא יספיק להחיות את האדם לא חן ולא חסד ולא רחמים אבל צריך רחמים רבים, ולזה אמרו מחיה מתים ברחמים רבים.

ח ודרך התחיה לפי מה שנמצא לרבותינו ז״ל שאמרו שיש טל שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיות

19 חגיגה דף י״ב ע״ב.

9 לזה] A זה. || יתברך] S om.

will revive the dead. It seems, therefore, that the dew which God will cause to descend upon the earth will have in it the virtue of the semen of the male, which gives the form of the person, while the earth at that time, by reason of its preparation, will have the virtue of the seed of the female, which gives the matter of the newly born individual. The prophecy of Ezekiel concerning the dead which he brought back to life disagrees with this opinion, if we interpret the text literally. Be this, however, as it may, whether after the resurrection the people will eat and drink and beget children and die in the usual manner [or not], we have already explained that it is a matter of dispute among the great men of more recent times. Maimonides and a great many distinguished men who follow him say that the persons resurrected will use all their sense functions in the natural way, and then will die again and return to dust. Rabbi Meir Halevi[1] and Nahmanides are of the opinion that after resurrection, the persons in question will live as long as their natural capacity permits them, and then their bodies will be transmuted by purification and will become like the body of Elijah. And thenceforth they will continue to exist as body and soul, but will no longer use any sense functions, will not eat or drink or die and will remain forever without eating and drinking. It seems

[1] See above, p. 298, note 4.

בו את המתים, נראה שהתחיה תהיה בשיוריד הקדוש ברוך הוא טל על הארץ יהיה כח הטל ההוא ככח טפת זרע הזכר לתת הצורה, והעפר ההוא בסבת ההכנה אשר בו כזרע הנקבה לתת החומר, ונבואת יחזקאל במתים שהחיה תחלוק על זה הדעת לפי המובן מפשט הכתובים. ואולם יהיה על אי זה דרך שיהיה אם אותן המתים אחר שיחיו יאכלו וישתו ויולידו וימותו כדרך עולם, כבר בארנו שהדבר הזה נחלקו בו גדולי האחרונים, כי הרמב"ם ז"ל ורבים אשר אתו מחכמי ישראל אומרים כי המתים אחר שיחיו ישתמשו בכל הרגשותיהם החושיות כמנהג העולם ואחר ימותו וישובו לעפרן, והר' מאיר הלוי והרמב"ן ז"ל אומרים שאחר התחיה יחיו המתים הזמן שאפשר להם לחיות כפי טבעם, ואחר כך יזדכך גופם כאליהו ויתקיימו בגוף ונפש, ומן אז והלאה לא ישתמשו במורגשיהם ולא יאכלו ולא ישתו ולא ימותו, אבל יתקיימו תמיד בלא אכילה ושתיה,

1 בשיוריד] S כשיוריד. || 13 והרבי מאיר הלוי] A, E והרמ"ה; S, D והרא"ה.

too that this latter is the opinion of some of the Rabbis of the Talmud, for they say[1] that the righteous whom God will resurrect will not return to dust.

Although this opinion seems strange, nevertheless it may be believed, since the mind can conceive it and experience testifies in its favor, for Moses lived forty days and forty nights without eating and drinking, though Moses did not exist forever in his body, since he died when his time came. They hold that the individual will exist forever, and prove their point from Elijah. The best solution in this and similar cases is the answer R. Joshua ben Hananiah gave to the Alexandrians—"When they come to life again, we will consult about the matter."[2]

An important question in connection with the resurrection is whether it embraces the whole world, as some nations think, or the whole of our nation, or only a few of them. It is a matter which is not clearly alluded to in Scripture. The expression in Daniel:[3] "And many of them that sleep in the dust of the earth shall

[1] Sanhedrin 92a.

[2] Niddah 70b.

[3] 12, 2.

וכן יראה שהוא דעת קצת רבותינו ז"ל שאמרו צדיקים שעתיד הקדוש ברוך הוא להחיות אינם חוזרים לעפרם.

ט וזה הדעת גם כן אף על פי שיראה זר כבר אפשר שתבא האמונה בו, כי כבר יצוייר מציאותו אצל השכל, והעיד עליו הנסיון במשה שנתקיים ארבעים יום וארבעים לילה בלי אכילה ושתיה, אלא שמשה לא נתקיים תמיד בגוף כי מת בבא עתו, והם יאמרו כי יתקיים תמיד וראיתם מאליהו. והתשובה לכל זה וכיוצא בו היא כמו שהשיב רבי יהושע בן חנניה לאנשי אלסכנדריא לכשיחיו נחכם להן.

י ומה שראוי לעיין הוא בענין התחיה, והוא אם התחיה תהיה כוללת לכל העולם כמו שקצת האומות אומרות, או תהיה לכלל האומה או לקצתם, כי זה דבר לא נמצא בכתובים רמז חזק, וזה כי מה שנאמר בדניאל ורבים מישני אדמת עפר יקיצו,

---

2 סנהדרין דף צ"ב ע"א. || 11 נדה דף ע' ע"ב. || 17 י"ב ב'.

---

1 רבותינו ז"ל] A מרז"ל. || 2 צדיקים] S, A מתים. || 8 בגוף] A adds ונפש. || 11 חנניה] S חנינא. || אלסכנדריא] S אלכסנדריא. || 12 נחכם להן] S, A נחכים להם. || 17 בדניאל] S לדניאל.

awake," if it refers to the resurrection, indicates that not the whole world, nor the whole of our nation, nor even the majority of them, will be resurrected, but only a few. For the word "many" does not denote the majority of those that sleep in the dust, but only a few, like the expression: "And many from among the peoples of the land became Jews,"[1] which does not signify a majority of the peoples of the land, but only a few—three or five or ten or a hundred or a thousand, for example. Another similar expression is: "Many will entreat the favour of the liberal man."[2] Moreover our Rabbis say:[3] "The power of rain is for the righteous as well as the wicked, the resurrection of the dead is for the perfectly righteous only."

If we say that the entire world will be resurrected, or the whole of our people, i. e. that they will all come back to life and stand in judgment on the day announced for the judgment of the world, and that the righteous will remain forever enjoying delight, while the wicked will live forever and suffer, then the passage in Daniel does not refer to resurrection, but must be understood in the way in which some literalists interpret it, as referring to the exaltation of the lowly nation in the days of the Hasmoneans or in the

[1] Esth. 8, 17.

[2] Prov. 19, 6.

[3] Ta‘anit 7a; ed. Malter, p. 39.

אם הוא רמז לתחית המתים יורה על שהתחיה לא תהיה לכלל העולם ולא לכל האומה וגם לא לרובם אלא למעטים מהם, כי לשון ורבים אינו נאמר על רוב ישני אדמת עפר אלא על מעטים, כמו ורבים מעמי הארץ מתיהדים, שאינו נאמר על רוב עמי הארץ אלא על מעטים מהם הם שלשה או חמשה או עשרה או מאה או אלף על דרך משל, כמו רבים יחלו פני נדיב, וכן אמרו רבותינו ז״ל גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים, תחית המתים לצדיקים גמורים בלבד.

יא ואם נאמר שתחית המתים תהיה לכלל העולם או לכלל האומה, שיחיו כלם ויעמדו בדין ביום מיועד לדון את כל העולם, והצדיקים ישארו בתענוג מתמיד, והרשעים ישארו בחיים בצער מתמיד, לא יהיה הכתוב אם כן מדבר על זמן התחיה, אבל יובן על הדרך שאמרו קצת הפשטנים, כי פסוק ורבים מישני אדמת עפר יקיצו הוא רמז על התרוממות האומה השפלה אם בימי החשמונים

5 אסתר ח׳ י״ז. || 8 משלי י״ט ו׳. || 9 תענית דף ז׳ ע״א.

2 העולם] A האומה. || האומה] A העולם. || 3 אלא] S ולא. || 6 מהם] A om. || 7 עשרה] S ו׳. || 16 על] A זה. || 18 בימי] S בימות.

days of the Messiah. At that time, they say, the lowly nation, or many of the survivors, who are like those who sleep in the dust, will awake and rise to a degree which will be permanent and from which the nation will not again descend, but which it will occupy forever; while the other nations and their wicked men will always remain low and subdued under Israel: "Some to everlasting life, and some to reproaches and everlasting abhorrence."[1]

Some of the later writers confirm the opinion of these commentators by saying that the incident of the dead being revived by Ezekiel took place in a prophetic vision, as we read: "The hand of the Lord was upon me, and the Lord carried me out in a spirit . . ."[2] The whole chapter is an allegory, typifying the misery of the Israelitish people in the Babylonian exile, where they were like dead men buried and devoid of all hope. But at the time of the second temple, in the days of the Hasmoneans, they rose again to a high degree, and rooted out the worship of idols. Then all those who came up from the Babylonian exile recognized and knew that the Lord is God. This is expressed in the biblical text in the words: "These bones are the whole house of Israel; behold, they say: Our bones are dried up, and our hope is lost; we are clean cut off."[3] And at

[1] Dan. 12, 2.

[2] Ezek. 37, 1.

[3] Ibid. 11.

ואם בימות המשיח, ויאמר שבזמן ההוא תקיץ האומה ההיא השפלה או רבים מהנשארים ממנה שהם כישנים באדמת עפר, ויעלו למעלה מתמדת לא תרד האומה מהמעלה ההיא לעולם אבל תשאר תמיד במעלה, ושאר האומות ורשעיהם ישארו תמיד שפלות ונכנעות תחתיה, וזהו אמרו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם.

יב והביאו קצת האחרונים ראיה לדברי המפרשים הללו, כי המתים שהחיה יחזקאל שהיה במראה הנבואה, כמו שאמר הכתוב היתה עלי יד ה' ויוציאני ברוח ה' וגו', וכל הפרשה היה משל לשפלות אומת ישראל בגלות בבל, ושהיו כמתים קבורים באפס תקוה, וחזרו בבית שני להיות במעלה גדולה בימי החשמונים שנסתרסה עבודת אלילים בימיהם, והכירו וידעו כי ה' הוא האלהים כל העולים מגלות בבל, אמר הכתוב מעיד על זה, העצמות האלה כל בית ישראל המה הנה אומרים יבשו עצמותינו אבדה תקותנו נגזרנו לנו, ובסוף

6 דניאל י"ב ב'. || 10 יחזקאל ל"ז א'. || 17 שם ל"ז י"א.

5 תמיד] S om. || 9 כי] S כל. || 11 ה'] A adds ויניחני בתוך הבקעה והנה מלאה עצמות. || היה] S ההיא. || 12 אומת] S אומות. || 15 והכירו] S ויכירו.

the end he says: "Behold, I will open your graves, and cause you to come up out of your graves, O My people; and I will bring you into the land of Israel."[1] All this is an allusion to the return from captivity and settlement in the holy land, which led the Israelites to acknowledge God, as we read further: "And ye shall know that I am the Lord, when I have opened your graves, and caused you to come up out of your graves . . . , and I will put My spirit in you, and ye shall live, and I will place you in your own land . . ."[2]

This is also the final opinion of the Gemara:[3] "R. Judah says: It is really (*beëmet*) an allegory." It is true that there is a dispute concerning the matter in the Gemara, where some one says: "I am a descendant of those people and these are the phylacteries which my great-grandfather left me," but this is merely a hyperbole, for it is an accepted rule that the expression 'really' (*beëmet*) indicates that the statement for which it vouches is authoritative.[4] If, then, the passage in Daniel above mentioned does not refer to resurrection, then it is possible that resurrection embraces the whole world or the entire Jewish people, but there is no allusion to it in the Bible. The verse: "Awake and sing, ye that dwell in the dust,"[5]

---

[1] Ezek. 37, 12.

[2] Ibid. 13-14.

[3] Sanhedrin 92b.

[4] Baba Mez‘ia 60a.

[5] Is. 26, 19.

אמר הנה אני פותח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל, וכל זה משל על עלותם מהגלות והתישבם בארץ, ומתוך כך הכירו השם יתברך, אמר הכתוב וידעתם כי אני ה׳ בפתחי את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם וגו׳, ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם.

יג וכן היא מסקנת הגמרא בפרק חלק ר׳ יהודה אומר באמת משל היה, ואף על פי שנחלקו עליו בגמרא ואמרו אני מבני בניהם ואלו תפלין שהניח לי אבי אבא, גוזמא בעלמא קאמר, דהא קיימא לן כל באמת הלכתא היא. ולפי דברים הללו כי ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אינו מדבר על התחיה, אפשר שתהיה התחיה כוללת אם לכלל העולם או לכלל האומה, אלא שלא ימצא בכתוב רמז אליה, כי אמרו הקיצו ורננו שוכני עפר

1 יחזקאל ל״ז י״ב. || 4 שם ל״ז י״ג–י״ד. || 8 סנהדרין דף צ״ב ע״ב. || 12 בבא מציעא דף ס׳ ע״א. || 13 דניאל י״ב ב׳. || 16 ישעיה כ״ו י״ט.

[1] אני] A אנכי. || [1–2] והעליתי–מקברותיכם] S om. || [6] מקברותיכם] A adds עמי. || [8] היא] S הוא. || [9] ואף] S אף. || [12] הלכתא] A הלכה. || היא] A הוא.

has the same meaning as: "He raiseth up the poor out of the dust,"[1] and other passages. The belief in resurrection is therefore merely traditional, and the verse: "I kill and I make alive; I have wounded, and I heal,"[2] concerning which the Rabbis say that just as the wounding and the healing concern the same person so the killing and the making alive also concern the same person,[3] is not a *promise* of resurrection, but a statement that God is able to do this thing.

But even if we say that resurrection is for the purpose of rewarding the body, which suffered pain in the service of God, and that it is appropriate, in view of God's justice, to reward the identical thing that did the service and punish the same thing that was guilty of disobedience and not something else (though this is not a good argument, because punishment is inflicted upon the transgressor and not upon the instrument—we do not punish the sword, but the homicide), at any rate it follows that the resurrection will not take place at the time of the Messiah (according to the one who says that there is no difference between the present day and the Messianic age except freedom from political subjection)[4] and that only a few persons will enjoy it at that time, like Moses and Aaron and others, who will rise up at that time miraculously to publish to the world the belief in God. The main resurrection will

---

[1] I Sam. 2, 8.

[2] Deut. 32, 39.

[3] Pesahim 68a.

[4] Sanhedrin 99a.

כמו מקים מעפר דל וכיוצא בו, ויאמן תחית המתים על צד הקבלה בלבד, כי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא שאמרו רבותינו ז"ל מה מחץ ורפואה באחד אף מיתה ותחיה באחד, אינו הבטחה על תחית המתים אלא הוראה על היותו יכול לעשות כך.

יד ואמנם אם נאמר שתחית המתים היא כדי להשלים שכר טוב אל הגוף שנצטער בעבודת השם יתברך, ושהוא ראוי בחק משפטי השם והיושר האלהי לשלם שכר אל העובד עצמו ועונש אל הממרה עצמו ולא לזולתו, אף על פי שאינה טענה, לפי שהעונש ישולם אל העובר לא אל הכלי, כי אין ראוי שישולם העונש אל החרב אלא אל ההורג, מכל מקום יתחייב שנאמר שהתחיה לא תהיה בזמן המשיח לפי דעת האומר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, אלא ליחידי סגולות כמשה ואהרן וזולתם, שיקומו אז על דרך נס לפרסם אמונת השם יתברך בעולם, ואולם עיקר

1 שמואל א' ב' ח'. || 2 דברים ל"ב ל"ט. || 3 פסחים דף ס"ח ע"א. || 14 סנהדרין דף צ"ט ע"א.

הוראה [5]] S הנראה. || ושהוא [8]] A ושזה הוא. || שכר [9]] S adds טוב. || אף [10]] A ואף. || העובר [11]] A העובד. || ליחידי [15]] A ליחידים.

take place on the day of judgment and it will embrace the whole Jewish people or the greater part thereof, or the whole world or the greater part thereof, for they all deserve reward and punishment.

But this opinion is hard to accept. For if we say that the body will be resurrected in order to be rewarded for the pain it endured, and that it will enjoy pleasure forever without eating and drinking, and will not change from day to day as our bodies now change, the question is: which body will rise at the time of the resurrection? The body of man changes continually from day to day with the food that comes in from outside. There would have to rise with any individual, say Reuben, any number of bodies belonging to the different periods of his life, so that they may all enjoy the pleasure. And if we say that Reuben will rise with a matter and a temperament similar to his original temperament, in order that his soul may dwell in that matter and temperament, and that this matter, being similar to the original matter, may enjoy pleasure, as we said above in the name of R. Aaron Halevi,[1] then the divine justice which, on this theory, resurrects the dead in order to pay them for the trouble they suffered, fails, for it is not proper to reward Simeon for a service done by Reuben. We have already explained before[2] the thought that led

[1] See IV, 30, p. 300.

[2] Ibid., p. 297.

תחית המתים תהיה ליום הדין, ותהיה לכלל האומה או לרובה או לכלל העולם או לרובו, כי כלם ראוים לשכר ולעונש.

טו אלא שזה הדעת רחוק מאד משיושכל, כי אם נאמר שהתחיה תהיה לגוף כדי לשלם לו שכר צערו, ושיהיה בתענוג מתמיד בלי אכילה ושתיה, ושלא ישתנה מיום אל יום כהשתנות גופותינו היום, מי יתן ואדע אי זה גוף יקום לזמן התחיה, כי הגוף האנושי משתנה תמיד מיום אל יום כפי המזונות היורדות עליו מחוץ, וראוי שיקומו עם ראובן גופות רבות מתחלפות כפי התחלפות עתותיו, כדי שיתענגו כלם. ושנאמר שיקום ראובן בחומר ובמזג מתדמה אל המזג הקודם כדי שתחול נפשו בחומר ההוא עם המזג ההוא, ושיתענג החומר הדומה אל חמרו, כמו שכתבנו למעלה בשם הר׳ אהרן הלוי ז״ל, סר אם כן היושר האלהי אשר אמרו שהוא המביא אל תחית המתים כדי לשלם לו שכר עמלו, כי אין ראוי שישולם שכר אל שמעון חלף העבודה אשר עבד ראובן, וכבר פירשנו בשעבר המאמר שהביאם

15 מאמר ד׳ פרק ל׳. || 19 שם.

[6] ושלא] S לא. || [11] עתותיו] S adds בצער. || [15] סר] S om. || [19] שהביאם] S שהביא.

to the idea that reward and punishment must include the body as well as the soul, and we made it clear[1] that reward and punishment are not in the same case. The nature of punishment is such that it requires the existence of a body or of something to confine the soul, so that the soul may receive its punishment therein, but there is no such necessity in reward. Hence Maimonides agrees that the main reward that God bestows upon man is conferred upon the soul and not upon the body.

It seems, therefore, that the purpose of resurrection is not in order to reward the body, but either to give the individual an opportunity to acquire greater perfection than he acquired before, prevented as he was by external hindrances, exile, poverty and the like, and not through evil choice or any condition in the individual himself; or to make known in the world the great power of God and to publish the true faith. In this case resurrection may be confined to the righteous alone, as the Rabbis say, and will take place in the Messianic age. We can find a confirmation of this view in Daniel, where we read: "But go thou thy way till the end be; and thou shalt rest, and shalt stand up to thy lot, at the end of the days."[2] The word "end" (*kez*) when used without qualification, applies to the redemption from exile. "And thou shalt rest,"

---

[1] See IV, ch. 33, end, p. 335.

[2] Dan. 12, 13.

לחשוב שהשכר והעונש יהיה לגוף גם כן כמו לנפש, ובארנו שאין ענין השכר שוה אל ענין העונש, כי טבע העונש יחייב המצא גוף או דבר מגביל הנפש כדי שתקבל הנפש עונשה בו, מה שלא יחוייב כן בשכר, ובעבור זה הסכים הרמב״ם ז״ל שעיקר הגמול האלהי אל האדם הוא לנפש ולא לגוף.

טז ולזה מה שיראה שעיקר התחיה לא תהיה לתת שכר לגוף אלא אם כדי שיקנה האיש ההוא שלמות יותר גדול מאשר קנה בתחלה כאשר היה המונע והמעיקים אשר מחוץ, כמו מצד הגלות או העוני או זולת זה, ולא בא העכוב מצד רוע בחירתו ומצד עצמו כלל, ואם כדי להודיע עוצם יכולת השם יתברך ולפרסם בעולם אמונת האמת, ולפי זה יתחייב שתהיה התחיה לצדיקים בלבד, כמו שאמרו רבותינו ז״ל, ושתהיה התחיה בזמן המשיח, וימצא בכתוב סמך אליה ממה שנמצא שנאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין, וקץ סתם יאמר על קץ הגאולה, ואמר ותנוח, כלומר

2 מאמר ד׳ פרק ל״ג, בסופו. || 17 דניאל י״ב י״ג.

4 יחוייב] S חוייב. || 8 לגוף] S אל הגוף. || 15 וימצא] S נמצא.

means that he will die before the end. "And shalt stand up," alludes to the resurrection which will take place in the Messianic age, and which will be for the perfectly righteous only. And if we say that "end" refers to death, which is "the end of all flesh,"[1] the words: "shalt stand up," would likewise denote a promise that he will live again in the resurrection. For if he were thinking of the "world to come" after death, he could not say that after he rests he will stand up to the lot at the end of the days, there being no connection between the end of days and the world to come. There is no doubt, therefore, that the text refers to the resurrection of the righteous in the Messianic age.

But there is no reference in the Bible to the general resurrection, which will take place on the day of judgment. The passage in the Bible: "I will gather all nations, and will bring them down into the valley of Jehoshaphat; and I will enter into judgment with them there for My people and for My heritage Israel,"[2] does not refer to resurrection at all, as we can see from the context. This resurrection, therefore, is believed in as a result of tradition only. This is the best interpretation of these matters that I have selected.

Those who say that at the time of the resurrection the bodies will have everlasting delight or everlasting pain, without eating and drink-

[1] Gen. 6, 13.

[2] Joel 4, 2.

שימות קודם הקץ, ואחר כן אמר ותעמוד לרמוז על התחיה שתהיה בזמן המשיח לצדיקים גמורים, ואם יאמר קץ על המיתה שהוא קץ כל בשר, יהיה ותעמוד גם כן הבטחה על שיחיה הוא בתחית המתים, שאם היה מדבר על עולם הבא אחרי המות איך יאמר כי אחר שינוח יעמוד לגורל קץ הימין, כי אין ענין לקץ הימין עם עולם הבא, אבל בלי ספק ירמוז על התחיה ההוה לצדיקים בזמן המשיח.

יז והתחיה הכוללת שתהיה ליום הדין לא נמצא בכתוב רמז אליה, כי מה שאמר הכתוב וקבצתי את כל הגוים והורדתים אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל וגו׳, אינו מדבר בתחיה כלל לפי קשר הפרשה, ותאמן׳ על צד הקבלה בלבד, וזהו הדרך היותר נכון שבררתי בדברים הללו.

יח והאומר שבזמן התחיה יעמדו הגופות בנועם מתמיד או בצער מתמיד בלי אכילה ושתיה, ושלא

---

3 בראשית ו׳ י״ג. || 10 יואל ד׳ ב׳.

---

1 ואחר] S ואם. || אמר] S om. || 2 שתהיה] S שיהיה. || בזמן] A adds קץ. || 3 שהוא] A שהיא. || 4 שיחיה] A שיהיה. || 6 יעמוד] S שיעמוד. || 11 והורדתים] S והוריתי אותם; A והורדתי אותם. || עמם] A om.

ing, and that they will not die again after resurrection in order that they may receive eternal reward or punishment for their deeds, and that this resurrection does not embrace the whole world, nor a majority, nor the whole Jewish people, nor yet a majority of them, but is limited to a few, the perfectly righteous men, can be compared to a person who affirms and denies a thing in the same breath without knowing it. For if the resurrection is intended for a few only and not for the rest, its purpose can not be to reward the body, but either to publish to the world the belief in God by means of the wonderful miracle that can be seen by every one, or to give the righteous man an opportunity to earn happiness and a degree of existence which he was not able to attain the first time on account of the yoke of the exile and the other troubles and hindrances which prevent a man from attaining the perfection of which his nature permits.

Chapter 36

Having explained the subject of reward and punishment, some of which is spiritual bestowed in the world to come upon the soul alone or upon body and soul together, we must now investigate whether justice requires that reward and punishment should be temporary or eternal.

ימותו עוד אחר התחיה כדי שיקבלו שכר מתמיד או עונש על מעשיהם, ושהתחיה לא תהיה לכל העולם ולא לרובם ולא לכלל האומה ולא לרובה אלא למעטים ממנה והם הצדיקים הגמורים, הנה הוא כמי שקבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה, כי האומר שהתחיה תהיה לקצת האנשים זולת קצת, אין התחיה לשלם שכר אל הגוף, אלא או לפרסם אמונת השם בעולם מצד הנס הנפלא הנראה לעין כל, או לתת דרך אל הצדיק שיזכה לנועם ומדרגה אשר לא יכול לזכות אליה בראשונה מפני עול הגלות ויתר הטרדות והמעיקים המונעים את האדם מלהשיג השלמות שאפשר לו כפי טבעו:

פרק לו

א ואחר שנתבאר ענין השכר והעונש שממנו רוחני ובעולם הבא אם לנפש לבדה ואם לגוף ולנפש כאחד, ראוי שנחקור מענינו אם הדין נותן שיהיו השכר והעונש זמניים או נצחיים.

---

[9] כל] S om. || [11] הטרדות] A הטרחות. || [16] כאחד] A ביחד.

Now, according to real justice and equality, reward and punishment should correspond to the act for which the reward or the punishment is received. And since the act is of finite duration, the reward or the punishment should also be of finite duration, corresponding to the finite act, without regard to the quality of the server or of the served. Thus, if one strikes his neighbor and blinds him, or breaks his arm, he should have his eye blinded or his arm broken, and similarly if one causes his neighbor pain lasting an hour, his punishment should be such as to cause him an hour's pain, no more and no less, according to strict equality and justice. In the same way if one causes his neighbor a little pleasure, his reward should also be little, corresponding to the pleasure or enjoyment which the other person received. How then can an ordinary mortal deserve eternal reward and everlasting enjoyment, whether given to the soul alone or the soul and body together, as the religionists say, and as we explained?

We may, however, say that reward is not measured in this way, but that it is estimated according to the worth of the person for whom the service is performed, as is the case in political justice and the customs of men. In a political society reward and punishment are measured by

ב ונאמר כי כפי השווי והיושר האמתי ראוי שיהיה השכר והעונש מתיחס ונערך אל הפעל שבעבורו יקובל השכר או העונש, ואחר שהפעל ההוא הוא זמניי ראוי שיהיה השכר והעונש זמניי כפי הפעל הזמניי מבלתי שנביט אל ערך העובד או הנעבד, כי מי שהכה את חבירו וסימא את עינו או שבר את ידו ראוי שיסמו את עינו או ישברו את ידו, וכן מי שצער את חבירו כשעור שעה ראוי שיהיה ענשו לצער אותו כשעור שעה ולא יותר כפי היושר והשווי האמתי, ומי שההנה את חבירו מעט ראוי שיהיה שכרו מעט כשיעור ההנאה או התענוג שקבל האחר. ואם כן אפוא במה יזכה ילוד אשה לשכר נצחי ולנועם מתמיד לנפש לבדה או לנפש ולגוף כאחד, כפי מה שיאמרו בעלי הדתות וכפי מה שבארנו אנחנו.

ג ואם נאמר בשכר שאינו נערך על זה הדרך אבל כפי ערך מי שהעבודה אליו, כמו שהוא נוהג הדין כן לפי הסכמת האנשים והיושר המדיני, כי מדרך השכר והעונש הנמשך בין בני המדינה לשער השכר

---

[3] הוא] S om. || [17] כמו] A כמי. || [18] הסכמת] A adds הוראת.

the worth of the person served and not by the value of the service. One who serves a great prince gets a greater reward than one who serves an ordinary person, and one who serves the king, gets a greater reward than one who serves a prince. The greater the dignity of the person served, the greater the reward. From this it would follow that if the worth of the being served is infinite, the reward should be infinite. This is the point of view adopted by the religionists, who promise eternal reward for the service of God, because God's worth is infinite. It would follow from this also that the punishment of him who disobeys God should also be infinite, and for the same reason.

If, however, we examine carefully this human custom in the matter of measuring reward by the worth of the person served, we shall find that a different method should be used in relation to the service of God. Service done to a human king does indeed deserve greater reward than service done to any other person according to the measure of the benefit received from the service. Now since the benefit which the king receives has more value than the benefit received by an

כפי ערך הנעבד לא כפי ערך העבודה, כי מי שעובד שר גדול הנה שכרו יותר גדול מהעובד לאדם אחר, והעובד המלך שכרו יותר גדול מהעובד שר אחד, וכן כאשר תגדל מעלת הנעבד תגדל מעלת השכר, ויתחייב מזה שאם מדרגת הנעבד היא בלתי בעלת תכלית שיהיה השכר בלתי בעל תכלית, ומזה הצד ייעדו בעלי הדתות שכר בלתי בעל תכלית בעבודת השם, לפי שהוא יתברך בלתי בעל תכלית במעלה, ויתחייב לפי זה גם כן שיהיה עונש ממרה פי השם בלתי בעל תכלית על זה הדרך.

ד אלא שכאשר יעויין זה הדרך הנוהג בין האנשים בענין השכר בהתחלפות המעלות, נמצא שאין ראוי שיהיה כן בשכר עבודת השם, וזה כי העבודה הנעשית למלך בשר ודם ראוי שיקובל עליה שכר יותר גדול מעל העבודה הנעשית לאדם אחר כפי מדרגת התועלת המקובל, ואחר שהתועלת שיקבל המלך הוא יותר נערך מהתועלת שיקבל אדם אחר,

4 שר] A סר. || 5 מעלת] A מדרגת. || מדרגת] A מעלת. || 6–7 שיהיה–תכלית] A om. by homoioteleuton. || 12 שכאשר יעויין] S כשיעויין. || הדרך] A הדעת. || בין] A מן. || 14 עבודת] A העבודה את. || 15 בשר ודם] A om.

ordinary person, the reward must be greater. But God does not receive any benefit from man's service at all, as Elihu said: "If thou be righteous, what givest thou Him, or what receiveth He of thy hand?"[1] We must say, then, that the reward should be commensurate not with the person served, but with the service, i. e. with the trouble endured by the one who does the service; and since the service is done in time, the reward should also be temporary. And similarly punishment should be temporary, as Elihu said: "If thou hast sinned, what doest thou against Him? And if thy transgressions be multiplied, what doest thou unto Him?"[2]

But if we consider this mode of measurement in punishment, we find that it is not proper, for punishment should be determined in accordance with the dignity of the person who is offended. Although God is not affected in any way by a person's disobedience, nevertheless inasmuch as the intention of the sinner is to do contrary to the command of God, who is infinite in worth, and to rebel against Him, his sin should be regarded as very serious because of his intention. The distinction in the Torah between wilful and unintentional sin shows that sin is to be judged by the intention of the sinner and not by the mere act as such. For example, a person who

[1] Job 35, 7.
[2] Ibid. 6.

ראוי שיהיה השכר יותר גדול, אבל השם יתברך אחר שאינו מקבל שום תועלת בעבודה כלל, כמאמר אליהוא אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח, אין ראוי שיהיה השכר נערך אל הנעבד אלא אל העבודה, וכפי הטורח שסובל העובד בעבודה ההיא, ואחר שהעבודה נעשית בזמן ראוי שיהיה השכר זמניי, וכן העונש על זה הדרך ראוי שיהיה גם כן זמניי, כמאמר אליהוא אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו.

ה אלא שכאשר יעויין זה הדרך בענין העונש נמצא שאינו נכון, כי העונש ראוי שיהיה נערך כפי ערך מי שהמרו את רוחו, וזה כי אף אם אין מגיע מהמרי אל השם שום הפעלות, מכל מקום אחר שכונת החוטא לעשות הפך מצות השם שהוא בלתי בעל תכלית במעלה ולמרות עיני כבודו, ראוי שיחשב אל החוטא למרי עצום כפי כונתו, כי לכך חלקה התורה בין שוגג למזיד להורות שעיקר החטא הולך אחר כונת החוטא לא אחר הפעל בעצמו, כמו

3 איוב ל״ה ז׳. || 8 שם ל״ה ו׳.

אחר] || כפי A. 18 אחר] || מה S. 11 מי] || א״כ A. 8 גם כן] בחר S.

disobeys the command of a great king, deserves death, even though the king did not suffer any damage on that account. Since his intention was to slight the king's honor, he should be punished for his intention and not merely for the resulting act. Hence the punishment of the wicked should be eternal, as God is eternal and infinite.

It seems also to be the opinion of the Rabbis that eternal punishment is sometimes inflicted upon the wicked for an act done in time. Thus they say[1] that wicked men of a certain class go down to gehenna and are judged there for ever and ever. From this it appears that there is eternal punishment which is measured in relation to the person to whom the service is due, not in relation to the person who owes the service. It seems, therefore, from our argument that while reward should not be eternal according to strict justice, nor should it be measured in relation to the person served, as we have explained, punishment sholud be eternal and should be measured in relation to the dignity of the person to whom the service is due and the intention of the sinner, as we explained above. We must, therefore, make a distinction between reward and punishment. Reward must be paid simply in accordance with the benefit received. And since the server himself knows that no benefit accrues from his service to the person served, his reward should be of limited duration, corresponding to the act

[1] Rosh Hashanah 17a.

מי שהמרה פי מלך גדול ועבר על מצותו, שאף על פי שלא הגיע מזה שום נזק למלך הוא חייב מיתה, כי אחר שהיתה כונתו לזלזל בכבודו של מלך ראוי שיהיה נענש כפי כונתו לא כפי הפעל המגיע ממנו בלבד, ולזה ראוי שיהיה העונש המגיע לרשע נצחי כמו שהשם יתברך נצחי ובלתי בעל תכלית.

ו וכן יראה שהוא דעת רבותינו ז"ל שיש עונש נצחי מגיע לרשעים על פעל זמניי, אמרו במסכת ראש השנה על קצת הרשעים שיורדים לגיהנם ונדונים בה לדורי דורות, שיראה מזה שיש עונש נצחי ונערך אל הנעבד ולא אל העובד, ולזה יראה שאף על פי שאין ראוי בשכר שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד לפי שורת הדין כמו שבארנו, שהעונש ראוי שיהיה נצחי ונערך אל הנעבד כפי כונת החוטא כמו שבארנו, ויתחייב מזה לחלק בין השכר והעונש, כי השכר ראוי שיהיה משתלם כפי התועלת המקובל בלבד, ואחר שהעובד עצמו יודע שאין שום תועלת מגיע מזה אל הנעבד, ראוי שיהיה שכרו זמניי כפי הפעל

10 דף י"ז ע"א.

1 גדול] A om. || 3 לזלזל] S ולזולזל.

which was of limited duration or the trouble which the act cost him. On the other hand, punishment should be eternal, according to the intention of the sinner to disobey the command of God, who is eternal and infinite.

That this is the correct conception of the matter appears also from Onkelos'[1] interpretation of the verse: "And repayeth them that hate Him to their face,"[2] which he translates: "He repays the wicked for the good deeds which they have done before Him during their lifetime, in order to destroy them." His meaning is that God repays those that hate Him in their lifetime, giving them a temporary reward for their good deeds, so that they may be punished with eternal destruction for their transgressions. Now if justice required that reward should be eternal and bear a relation to the person receiving the service, how is it conceivable that God would deprive any creature of its reward and give it a small temporary reward instead of the eternal reward which is its due? In the same way if strict justice required that punishment should be temporary and finite, how can we suppose that God would pervert judgment and punish the wicked eternally, as the Rabbis say[3] that the unbelievers[4] (*minin*) and informers go down to gehenna and are judged there for ever and ever, instead of giving them temporary punishment, as they deserve?

---

[1] See I, p. 52, note 1.

[2] Deut. 7, 10.

[3] Rosh Hashanah, 17a.

[4] See II, p. 74, note 3.

הזמניי שעשה או כפי הטורח שסבל בלבד, אבל העונש ראוי שיהיה נצחי כפי כונת החוטא שיכוין למרות פי השם שהוא נצחי ובלתי בעל תכלית.

ז ויראה שזה הדרך הוא אמתי ממה שפירש אנקלוס על פסוק ומשלם לשונאיו אל פניו, שתרגם ומשלם לשנאוהי טבון דאינון עבדין קדמוהי בחייהון לאובדיהון, שמשמעות דבריו הוא שהשם יתברך משלם לשונאיו בחייהם שכר זמניי על מעשיהם הטובים, כדי שיענשו על העבירות שבידם באבדון נצחי, ואם היה הדין נותן שהשכר יהיה נצחי ונערך אל הנעבד, איך יקפח השם יתברך שכר כל בריה לשלם לו שכר זמניי מועט תחת שכר נצחי שהיה ראוי לשלם לו, וכן אם היה ראוי לפי שורת הדין שהעונש יהיה זמניי ובעל תכלית, איך היה האל יתברך מעות משפט לדון את הרשעים בעונש נצחי, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל שהמינין והמסורות יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות תחת עונש זמניי הראוי להם.

---

5 דברים ז' י'. || 16 ראש השנה דף י"ז ע"א.

---

2 שיכוין] A שכוין. || 5 פניו] A adds להאבידו ולא יאחר לשונאו וגו'. || שתרגם] A adds אנקלוס. || 6 טבון] A טבוון. || 7 שמשמעות] A שמשמע.

It seems therefore that the truth is as we have explained, namely that in accordance with justice reward should be temporary and punishment eternal. The original question therefore comes back—How does a mortal deserve to attain eternal reward and everlasting happiness, as we said before? The religionists also promise eternal reward as well as eternal punishment, and the tradition of the Rabbis is in agreement with the same idea. For, referring to the verse: "They shall inherit the land forever,"[1] they say it alludes to spiritual reward, which is eternal, as they say:[2] "All Israel have a share in the world to come, as is said: 'Thy people . . . shall be all righteous, they shall inherit the land forever.' "

My opinion is that strict justice requires that reward should be temporary, nevertheless God in His abundant kindness gives to those who do His will eternal and infinite reward, as He is eternal and infinite in worth. This is the hint that was given to Abraham in the vision, when God said to him: "Fear not, Abram, I am thy shield, thy reward shall be exceeding great."[3] Abraham thought that reward is temporary, as justice requires, and hence he was afraid that his merits were diminished or suffered deduction by

---

[1] Is. 60, 21.

[2] Sanhedrin 90a.

[3] Gen. 15, 1.

ח ועל כן נראה שהאמת הוא על הדרך שכתבנו, כי שורת הדין נותן שיהיה השכר זמניי והעונש נצחיי, ואם כן חזרה השאלה הראשונה בעינה, במה יזכה האדם לשכר נצחיי ולנועם מתמיד כמו שאמרנו וכמו שבעלי הדתות מיעדים שכר נצחי כמו שמיעדים עונש נצחי, וקבלת רבותינו ז״ל מסכמת בזה שאמרו כי לעולם יירשו ארץ ירמוז על השכר הרוחני שהוא נצחי, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ.

ט ומה שנראה לי בזה הוא כי אף אם שורת הדין מחייבת שיהיה השכר זמניי, הנה השם יתברך להיותו רב חסד ומטה כלפי חסד הוא נותן ומשלם השכר לעושי רצונו נצחי ובלתי בעל תכלית, כמו שהוא יתברך נצחי ובלתי בעל תכלית במעלה, וזהו מה שנרמז לאברהם אבינו במחזה כשאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד, כי לפי שהיה אברהם אבינו חושב שהשכר היה זמניי כמו ששורת הדין נותנת, והיה ירא שנתמעטו זכיותיו

7 ישעיה ס׳ כ״א. || 8 סנהדרין דף צ׳ ע״א. || 16 בראשית ט״ו א׳.

6–8 וקבלת–נצחי] A om. by homoioteleuton. || 17 כי] A om.

reason of his victory over the five kings. Therefore God said to him: Fear not, Abram, I am thy shield, i. e. fear not that thy merits shall be deducted from, for I am the one who pay thy reward, and My power is unlimited. Therefore thy reward will be very great, i. e. infinite, for the reward will be given in relation to Me and not in relation to thee and thy act, which are finite. The conversation concludes with the words: "And he believed in the Lord; and he counted it to Him for righteousness."[1] The meaning is, Abraham believed God's promise of great reward and thought that it signified God's charity and kindness, for strict justice required that reward should be temporary and finite, but by reason of God's charity and kindness it is infinite. This is also stated in the Torah: "Who keepeth covenant and mercy with them that love Him and keep His commandments to a thousand generations."[2] The last expression denotes infinite time, like the verse: "The word which He commanded to a thousand generations."[3] For we find in another place: "And showing mercy unto the thousandth generation of them that love Me . . ,"[4] and there is no doubt that the

[1] Gen. 15, 6. Note the peculiar interpretation. Instead of the ordinary translation, He (God) counted it to him (Abraham), Albo renders it, he (Abraham) counted it to Him (God). The word "zedakah," righteousness, Albo renders charity according to its rabbinical signification.

[2] Deut. 7, 9.

[3] Ps. 105, 8.

[4] Ex. 20, 6; Deut. 5, 10.

או נתנכו במה שהצליח במלחמת החמשה מלכים, לכך נאמר לו אל תירא אברם אנכי מגן לך, כלומר אל תירא שנתנכו זכיותיך כי אני הוא המשלם לך השכר שיכלתי בלתי בעלת תכלית, ולכך יהיה שכרך הרבה מאד, כלומר בלתי בעל תכלית, כי השכר יהיה נתן בערך אלי לא בערך אליך ואל הפעל שהוא בעל תכלית, וסיים הענין והאמין בה' ויחשבה לו צדקה, רצה לומר כי אברהם האמין בשם במה שיעד לו שכר הרבה מאד וחשב שזה אמנם הוא צדקה וחסד מאת השם, כי שורת הדין לא היתה מחייבת שיהיה השכר אלא זמניי בעל תכלית, אבל על צד הצדקה והחסד הוא בלתי בעל תכלית, וזהו מה שנזכר בתורה בתשלום השכר שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו לאלף דור, וזה הלשון נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, כמו דבר צוה לאלף דור, תדע שבמקום אחר נאמר ועושה חסד לאלפים וגו', ואין ספק כי

---

7 בראשית ט"ו ו'. || 14 דברים ז' ט'. || 16 תהלים ק"ה ח'. || 17 שמות כ' ו', דברים ה' י'.

---

7 בעל תכלית] S, A בב"ת. || 9 מאד] S om. || 13 מה] S om. || 16 שבמקום] A שהרי במקום. || 17 וגו'] A om. and adds לאוהבי ולשומרי מצותי.

words, "unto the thousandth generation," refer to an infinite time. The word "mercy" is used to indicate that the eternal reward is due to mercy. But punishment is eternal by strict justice, as we have explained.

Chapter 37

The idea that punishment bears relation to the being to whom service is due and not to the person who owes the service, and hence is eternal, seems to be indicated in the words which God said to Moses: "And I will send an angel before thee . . . for I will not go up in the midst of thee; for thou art a stiff-necked people; lest I consume thee in the way."[1] Here we see that He feared they would be destroyed if God Himself with His great name should go up among them, but if an angel would go up with them, they would be saved from destruction, though some other punishment would come upon them, as we read: "Behold, I send an angel before thee . . . Take heed of him, and hearken unto his voice; be not rebellious against him; for he will not pardon your transgression; for My name is in him."[2] The words: "For he will not pardon your transgression," do not indicate that they will get greater punishment by rebelling

[1] Ex. 33, 2-3.
[2] Ibid. 23, 20-21.

לשון לאלפים נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, והזכיר לשון חסד כדי שיתבאר מזה שהשכר יהיה נצחי על צד החסד, ואולם העונש יהיה נצחי לפי שורת הדין כמו שכתבנו:

פרק לז

א הענין הזה שאמרנו מהיות העונש נערך אל הנעבד ולא אל העובד שיתחייב מזה שיהיה נצחי, יראה שהדבר כן ממה שנמצא השם יתברך אומר למשה ושלחתי לפניך מלאך וגו׳ כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך, הרי שחשש השם שישיגם הכליון אם יעלה הוא יתברך בשמו הגדול בקרבם, ושאם יעלה המלאך עמם יהיו נצולין מהכליון ואף על פי שיגיעם עונש אחר, כמו שאמר הכתוב הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו׳ השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו, כי לא ישא לפשעכם אין הכונה לומר שיגיעם עונש יותר גדול

9 שמות ל״ג ב׳–ג׳. || 14 שם כ״ג כ׳–כ״א.

[1] לאלפים] A ואלפים. || [2] יהיה] S הוא. || [11] השם] S om. || [13] נצולין] A מנוצלים. || שיגיעם] S שישיגם. || [16–17] כי–לפשעכם] A om. by homoioteleuton.

against the command of the angel than by rebelling against God, for the text says: "For I will not go up in the midst of thee . . . lest I consume thee in the way." The meaning is this: If they disobey God, there is, indeed, the fear that they may be punished very severely—with destruction. But there is an advantage on the other hand, for God has the power to pardon them, but the angel has not this power. Despite this, however, God said that it would be better for them to be guided by an angel, for though he will not forgive their transgression, their punishment, if they disobey the angel, will not be as great as it would be if God went with them and guided them without an intermediary and they disobeyed Him, for then they would be in danger of destruction.

It is clear, therefore, that the punishment of the one who disobeys God is greater than the punishment of him who disobeys an angel. This shows that in justice punishment bears relation to the master or commander or the one to whom service is due, and not to the person owing the service. We find also Moses complaining of this characteristic in the "Prayer of Moses."[1] Moses was praying to God concerning the people

[1] Ps. 90.

בהיותם ממרים פי המלאך ממה שיגיעם בהיותם ממרים פי השם, שהרי אמר הכתוב כי לא אעלה בקרבך פן אכלך בדרך, אבל הכונה לומר כי בהיותם ממרים פי השם עם שיש חשש שישיגם עונש גדול שהוא עונש הכליון, מכל מקום היה בזה תועלת אחר כי הוא יתברך יש בו יכולת לישא פשעם, מה שאין כן במלאך שאין בו יכולת לישא פשעם, ועם כל זה אמר השם שיהיה יותר טוב להם שתהיה הנהגתם על פי המלאך, כי אף על פי שלא ישא לפשעם לא יהיה העונש כל כך גדול בהיותם ממרים פי המלאך כמו שיהיה בהיותם ממרים פי ה' אם יעלה בקרבם ויהיו מונהגים על פיו בלי שום אמצעי, כי יגיעם מזה חשש הכליון.

ב הרי שבאר כי עונש הממרה פי ה' יותר גדול מעונש הממרה פי המלאך, נמצא שהעונש הוא נערך מן הדין אל האדון או אל המצוה או אל הנעבד לא אל העובד, וכן נמצא משה רבנו עליו השלום מתרעם על המדה הזאת במזמור תפלה למשה, שהיה מתפלל לשם יתברך על בני הגלות

---

1 שיגיעם] A שיגיע. || 8 שיהיה] A שהיה. || 19 למשה] A adds איש האלהים.

in captivity and was deploring the length of the exile. Wishing to complain of the characteristic above mentioned, he begins by way of apology: "Lord, Thou hast been our dwelling-place in all generations." The meaning is: Although I complain of Thy principle of measuring punishment in relation to Thee and not in relation to us, nevertheless I acknowledge that all Thy ways are just and I can not quarrel with Thee, either so far as we are concerned, or so far as Thou art concerned, or so far as the punishment itself is concerned.

So far as we are concerned, I recognize and acknowledge that we are the recipients of Thy benefits, that Thou hast shown us very great kindness and we should not have sinned against Thee. And since we should not have sinned before Thee, we have no reason to complain of Thy justice so far as we are concerned, having been benefited by Thee, for Thou hast been our dwelling place and refuge and hiding-place in all generations. Nor can we complain of Thee in relation to Thyself, for Thou art eternal and infinite: "Before the mountains were brought forth, or ever Thou hadst formed the earth and the world, Even from everlasting to everlasting, Thou art God,"[1] eternal and infinite in worth. Hence he who disobeys Thee should be punished severely

[1] Ps. 90, 2.

והיה מדבר תוכחות על אורך הגלות, ולפי שהיה רוצה להתרעם על המדה הזאת, התחיל כמתנצל על זה ואמר ה׳ מעון אתה היית לנו בדור ודור, כלומר רבונו של עולם אף על פי שאני מתרעם על מדת דינך על שאתה משער העונש בערך אליך ולא בערך אלינו, מכל מקום אני מודה כי כל דרכיך משפט ואיני יכול לריב עמך לא בבחינת עצמנו ולא בבחינת עצמך ולא בבחינת העונש עצמו.

ג לא בבחינת עצמנו, שאני מודה ויודע שאנחנו גמולי טובותיך שעשית לנו טובות גדולות עד מאד ולא היה לנו לחטוא לפניך, ואחר שאין ראוי לנו לחטוא לפניך אין לנו להתרעם ממדת דינך בבחינת עצמנו אחר שאנו גמולי טובותיך, כי אתה היית לנו מעון ומחסה ומסתר בכל דור ודור, גם לא בבחינת עצמך, לפי שאתה נצחי ובלתי בעל תכלית, כי בטרם הרים יולדו ותחולל ארץ ותבל ומעולם ועד עולם אתה אל נצחי ובלתי בעל תכלית במעלה, ועל כן ראוי שיענש הממרה פי

3 תהלים צ׳ א׳.

3 על זה] S om. || 12 דינך] S adds ולא. || 14 מעון] A מעוז. || 17 אל] A om.

and we can not complain of Thy judgment so far as Thou art concerned. But neither can we complain of Thee so far as the punishment itself is concerned, for I know that all which Thou doest, the sufferings which Thou bringest upon man, when "Thou turnest man to contrition,"[1] are for a good purpose, viz. that man may turn to Thee in repentance: "And sayest: 'Return, ye children of men.' "

Nevertheless I complain of, and am grieved by the evil which accrues to us on account of this method, in that Thou measurest the punishment in relation to Thee, who art infinite, instead of measuring it in relation to the sinner, who is finite. For if Thou measure it in relation to Thy worth, man will be destroyed in a moment, "For a thousand years in Thy sight are but as yesterday when it is past, and as a watch in the night. Thou carriest them away as with a flood; they are as sleep."[2] The meaning is: If Thou shouldst sweep away the whole world with a flood of water, as Thou didst to the generation of the deluge, they would all be like a sleep before Thee, and in the morning they would pass away like grass before Thee—like grass which springs up in the morning, and the time of its growth passes quickly away, "For in the evening it is cut down, and withereth."[3] From this we get much evil, "For we are consumed in Thine anger, and by Thy wrath are we hurried away," because,

---

[1] Ps. 90, 3.

[2] Ibid. 4.

[3] Ibid. 6.

כבודך עונש גדול, ועל כן אין אנו יכולים להתרעם ממדת דינך בבחינת עצמך, וגם לא בבחינת העונש בעצמו, כי יודע אני כי כל מה שאתה עושה והיסורין שאתה מביא על האדם ומה שתשב אנוש עד דכא אינו אלא לתכלית טוב כדי שישובו בני אדם בתשובה לפניך, וזהו ותאמר שובו בני אדם.

ד אבל מכל מקום אני מתרעם ומצטער מן הרע הנמשך אלינו מזה הדרך, ממה שאתה מעריך העונש בערך אליך שאתה בלתי בעל תכלית, והיה לך לשערו בערך אל האדם החוטא שהוא בעל תכלית, כי אם תשערהו בערך אל מעלתך יכלה האדם כהרף עין, כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור ואשמורה בלילה, זרמתם שנה יהיו, כלומר כשתשטוף כל העולם בזרם מים כמו שעשית לדור המבול, הנה יהיו כלם כשינה לפניך ובבקר כחציר יחלופו לפניך, כמו החציר שיצמח בבקר וחלף זמן גדולו כי לערב ימולל ויבש, ומזה ימשך לנו רע גדול, כי כלינו באפך ובחמתך נבהלנו, לפי ששתה

5 אינו] S אינה. || 14 בזרם] S כזרם.

"Thou hast set our iniquities before Thee,"[1] i. e. because Thou measurest our iniquities in relation to Thee—this is the complaint—and also because Thou hast set "our secret sins" (*'alumenu*), i. e. the sins that are hidden (*'alam*) from us, or it may mean the sins which we committed in our youth (*biyeme 'alumenu*), "in the light of Thy countenance," i. e. before Thee, so that Thou dost not forget them. It follows from this that "all our days are passed away in Thy wrath,"[2] because Thou measurest punishment in relation to Thee, and "we bring our years to an end as a tale that is told." That is, our years, which are time and belong to the category of continuous quantity, pass away like speech (*hegeh*), which belongs to the category of discrete quantity, whose parts are not continuous with one another.[3] This is due to the many changes and vicissitudes that come upon us from day to day, so that our time does not flow continuously like a continuous quantity, but changes from day to day and from moment to moment like discrete quantity. Thou oughtest to measure our punishment in relation to the days of our life, which are short, for, "The days of our years are," on the average, "Three-score years and ten; or even by reason of strength four-score years,"[4] and not more, for if they extend beyond that limit, they are, "travail and vanity," and not worth counting as life. I see

[1] Ps. 90, 7-8.

[2] Ibid. 9.

[3] This Aristotelian touch is rather absurd. The source is the Categories, ch. 6, p. 4b 20 f.: τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν

עונותינו לנגדך, כלומר שאתה מעריך עונותינו בערך אליך, וזהו התרעומות, וגם שאתה משים עלומינו, כלומר העונות שהם נעלמים ממנו או שעשינו בימי עלומינו, למאור פניך, רצה לומר נגד עיניך שלא תשכחם, וימשך מזה כי כל ימינו פנו בעברתך, לפי שאתה משער העונש בצירוף אליך, וכלינו שנינו כמו הגה, רצה לומר שנינו שהוא הזמן והוא מן הכמה המתדבק יכלה כמו הדבור שהוא מן הכמה המתפרד שאין חלקיו נדבקים קצתם בקצת, וזה לרוב השנויים העוברים עלינו מיום אל יום עד שאין הזמן נמשך עלינו ככמה המתדבק, אבל משתנה מיום אל יום ומרגע אל רגע ככמה המתפרד, והיה ראוי לך שתשער העונש בצרוף אל ימי חיינו שהם קצרים, כי ימי שנותינו על הרוב יש בהם שבעים שנה, ואם בגבורות יגיעו לשמונים שנה ולא יותר, כי אם ירהבו ויעלו ליותר מהם הנה הם עמל ואון ואין ראוי שימנו בכלל

[10] עלינו] A עליו. || [15] יגיעו] S יגיע.

ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές, ... ἐστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ... λόγος ... συνεχὲς δὲ οἷον ... χρόνος.

[4] Ps. 90, 10.

that the time of our life is very short, "For it is speedily gone, and we fly away," i. e. it is quickly cut off and we fly, as it were, because the years of our life pass away so quickly, for our days are like a shadow of a flying bird, which does not stand still for a moment, or like a lengthening shadow in the evening, when the sun sets quickly, and therefore I wither like grass.

All this is because Thou measurest punishment in relation to Thee, whereas Thou shouldst measure it in relation to us, who are finite beings. If Thou art going to measure it in relation to Thee, who can calculate the proper punishment, since Thou art infinite? Hence he says: "Who knoweth the power of Thine anger?"[1] since it is infinite, "And thy wrath according to the fear that is due unto Thee," i. e.: According to the fear which is due to Thee, who art infinite, so is Thy wrath against us infinite. But it ought not to be so, but "according to the number of our days, so should the punishment be,"[2] i. e. the punishment should be measured in accordance with the number of our days. The word *limnot* is an infinitive used for a noun, and the word *hoda'* means punishment or suffering, like, "And with them he taught (punished) (*vayyoda'*) the men of Succoth,"[3] as David Kimhi[4] wrote

[1] Ps. 90, 11.

[2] Ibid. 12. Note peculiar translation.

[3] Judg. 8, 16.

[4] Biblical commentator and grammarian; lived in Narbonne, 1160–1235. See J. E., VII, 494.

החיים, ומה שאני רואה הוא כי זמן חיינו קצר מאד, כי גז חיש ונעופה, רצה לומר כי הוא נכרת מהר וכאלו אנו מעופפים למהירות כלות שני חיינו, כי ימינו הם כצל העוף העובר שאינו עומד כלל או כצל נטוי לעת ערב שהשמש בא מהרה, ועל כן אני כעשב איבש.

ה וכל זה הוא מצד שאתה מעריך העונשים בערך אליך והיה לך להעריכם בערך אלינו שאנחנו בעלי תכלית, שאם אתה בא להעריכם בערך אליך מי יוכל להעריך העונש ההוא הראוי אחר שאתה בלתי בעל תכלית, וזהו אומרו מי יודע עוז אפך, רצה לומר שהוא בלתי בעל תכלית, וכיראתך עברתך, רצה לומר כיראה שראוי לירא ממך שהיא בלתי בעלת תכלית כן היא העברה שאתה מתעבר עלינו בלתי בעלת תכלית, ולא היה ראוי להיות כן, אבל היה ראוי כי למנות ימינו כן הודע, כלומר היה ראוי שיהיה העונש לפי מנין ימינו, כי תיבת למנות מקור בא במקום שם, והודע מענין יסורין, כמו ויודע בהם את אנשי סכות, כמו שכתב רבינו

19 שופטים ח' ט"ז.

15 עלינו] A עליו.

in *The Book of Roots*, s. v. *yada'*, in the name of Ibn Janah.[1]

The meaning of the text is, therefore, as follows: As the number of our days is small, so Thy punishment for our sins should also be small; and similarly, according to the number of our days, which is small, "we may get us a heart of wisdom." But since the exile is extended for a long time, and we are laden with contempt, "Return, O Lord; how long? And let it repent Thee concerning Thy servants. O satisfy us in the morning with Thy mercy,"[2] i. e. in the time of our youth, so "that we may rejoice and be glad all our days." And if not in the time of our youth, then, "Make us glad according to the days wherein Thou hast afflicted us, according to the years wherein we have seen evil."[3] And if Thou say that those who come after us will inherit the land, it is more proper that we should see our share in that good: "Let Thy work appear unto Thy servants," and the result will be, "Thy glory upon their children."[4] "And let the graciousness of the Lord our God be upon us and the work of our hands," that we may prosper in all our doings, so that we may attain the delight which is found in divine works, as we explained in the introduction to this book.[5]

---

[1] Greatest Hebrew philologist of the middle ages; born at Cordova between 985 and 990; died at Saragossa in the first half of the eleventh century. See J. E., VI, 534.

[2] Ps. 90, 13-14.

[3] Ibid. 15.

דוד קמחי בספר השרשים בשורש ידע בשם אבן גאנח.

ו ויהיה פירוש הפסוק כן, שלפי מנין ימינו שהם מעטים כן היה ראוי שיהיה העונש המגיע מאתך על העונות, וכן לפי מנין ימינו שהם מעטים נביא לבב חכמה. ואחר שארך הגלות זמן גדול ורב שבענו בוז, שובה ה׳ עד מתי והנחם על עבדיך שבענו בבקר חסדך, כלומר בזמן הבחרות, בענין שנרננה ונשמחה בכל ימינו, ואם לא יהיה בזמן הבחרות שמחנו כימות עניתנו שנות ראינו רעה, ואם תאמר שהבאים אחרינו יבואו ויירשו ארץ, הנה יותר ראוי שנראה אנחנו חלקנו בטוב ההוא, וזהו יראה אל עבדיך פעלך, וימשך מזה הדרך על בניהם ויהי נועם ה׳ אלהינו עלינו ומעשה ידינו, כלומר שנצליח בכל מעשינו בענין שיגיע בהן הנעימות שיש בפעולות האלהיות, כמו שבארנו בהקדמת הספר.

[1] אבן] A בן. || [3] שלפי] A לפי. || ימינו] A שנינו. || [8] שנרננה] S שנרעה. || [9] יהיה] S adds כן. || [14] ומעשה ידינו] A om.

4 Ibid. 16.

5 I, p. 39 f.

Then he adds to this: "O thou that dwellest in the covert of the Most High . . .,"[1] as though by way of reply to the difficulty. The answer is that though the exile is long for the nation as a whole, because they are not as a whole perfect enough to deserve redemption, yet every righteous man is provided for by special Providence and delivered from trouble.

He divides the righteous into three or four classes. 1. "He who dwells in the covert of the Most High, and abides in the shadow of the Almighty." This embraces all those Israelites who believe in the Torah and fulfil the commandments. 2. The righteous man who trusts in God: "For thou hast made the Lord who is my refuge, even the Most High, thy habitation."[2] 3. He who loves God and longs for Him: "Because he hath set his love upon Me, therefore will I deliver him; I will set him on high, because he hath known My name, He shall call upon Me, and I will answer him . . ."[3] 4. "Because he hath known My name," probably represents the fourth class, who is referred to in the words: "He shall call upon Me, and I will answer him."

The Psalmist begins: "I will say of the Lord, who is my refuge and my fortress, my God in whom I trust, that He will deliver thee from the snare of the fowler, etc." That is, Thou who dwellest in the covert of the Most High, and

[1] Ps. 91, 1.

[2] Ibid. 9.

[3] Ibid. 14-15.

ז והמשיך אל הענין הזה יושב בסתר עליון, כאלו הוא משיב על זה הספק ואומר כי אף על פי שהגלות נמשך לכלל האומה לפי שאין כלל האומה שלמים באופן ראוי שיגאלו, הנה כל אחד מן הצדיקים הוא מושגח להנצל מן הצרות השגחה פרטית.

ח וחלק הצדיקים לג׳ או ד׳ מדרגות, הראשונה מדרגת יושב בסתר עליון ומתלונן בצל שדי, והיא מדרגת כלל המאמינים בתורה ומקיימי מצות בישראל, והמדרגה השנית היא מדרגת הצדיק הבוטח בה׳ ואומר כי אתה ה׳ מחסי עליון שמת מעונך, והג׳ מדרגת האוהב את השם וחושק בו, ועליו אמר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו וגו׳, ואולי כי מאמרו כי ידע שמי הוא מדרגה רביעית, ועליו אמר יקראני ואענהו וגו׳.

ט והתחיל המשורר בתחלת דבריו ואמר אומר לה׳ מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו כי הוא יצילך מפח יקוש וגו׳, כלומר אתה האיש היושב בסתר

1 תהלים צ״א א׳.

2 על] S אל. || 9 היא מדרגת] S om. || 13–15 ואולי–וגו׳] A om. by homoioteleuton. || 18 מפח יקוש] A om.

abidest in the shadow of the Almighty, fear not trouble, for I say to thee in the name of God, who is my refuge and my fortress, my God, in whom I trust, that He will deliver thee from the snare of the fowler . . . and from all the troubles that come upon the world. He concludes his remarks to the men of this class in the words: "And see the recompense of the wicked."[1] Then he begins with the men of the second class, who say: "For Thou, O Lord art my refuge, etc." Concerning them he says: "There shall no evil befall thee . . . The young lion and the serpent shalt thou trample under feet."[2] The words: "I will say of the Lord, who is my refuge and my fortress, My God in whom I trust . . ," which Moses uses in the beginning, refer to this class also and to the other classes. But in place of the words: "That He will deliver thee from the snare of the fowler . . .," which he said before, he says in relation to the second class: "There shall no evil befall thee . . ," i. e. thou who sayest that the Lord is thy refuge, I say to thee, in the name of God, who is my refuge and fortress, and in whom I trust, that there shall no evil befall thee, that He will deliver thee from natural and unnatural accidents, so that "Thou shalt tread upon the lion and asp; the young lion and the serpent shalt thou trample under feet."[3] Similarly I say to you in the name of God that he who desires Him will be delivered from all evil in the world. He repre-

[1] Ps. 91, 8.

[2] Ibid. 10-13.

[3] Ibid. 13.

עליון ומתלונן בצל שדי, אל תפחד מהצרות כי אני אומר לך בעבור השם שהוא מחסי ומצודתי ושהוא אלהי אשר אבטח בו, כי הוא יצילך מפח יקוש וגו' ומכל הצרות המתרגשות לבא בעולם, והשלים ענין בעלי המדרגה הזאת עד ושלומת רשעים תראה, ואחר כן התחיל בבעלי המדרגה השנית והוא האומר כי אתה ה' מחסי וגו', ואמר עליו לא תאונה אליך רעה וגו' עד תרמוס כפיר ותנין, כי אומר לה' מחסי ומצודתי אלהי אבטח בו שאמר משה בתחלה שב אל המדרגה הזאת גם כן ולכל שאר המדרגות, ובמקום כי הוא יצילך מפח יקוש שאמר בתחלה הוא מתחיל בבעל המדרגה הזאת לא תאונה אליך רעה וגו', כלומר אתה האומר כי אתה ה' מחסי וגו', אני אומר לך בעבור השם יתברך שהוא מחסי ומצודתי ושהוא אלהי אבטח בו, כי לא תאונה אליך רעה והוא יצילך מהמקרים הטבעיים והבלתי טבעיים עד שעל שחל ופתן תדרוך תרמוס כפיר ותנין, וכן אני אומר לך בעבור השם יתברך שהחושק בו יצילהו מכל רע שבעולם, כאלו השם יתברך

---

3 אשר אבטח] A שאני בוטח. || 10 שב אל] S adds בעל. || 11 יקוש] A adds וגו'. || 13 אתה ה'] S om. אתה.

sents God as saying: “Because he hath set his love upon Me, therefore will I deliver him; I will set him on high . . .”[1] And if he reaches a still higher degree, namely: “That he hath known My name,” then: “He shall call upon Me, and I will answer him; I will be with him in trouble; I will rescue him and bring him to honour.”[2] The meaning is that he who knows My name stands higher than all other righteous men.

The gist of Moses’ words in this Psalm is that the righteous men are taken care of and delivered from trouble in different ways, depending on the degree which they attain. We see from this that Moses is complaining of God’s method of punishing in accordance with God’s being, to whom service is offered, whereas he thinks the punishment should be accommodated to the number of years of human life, which are few. This shows that the punishment which comes from God in accordance with strict justice is not computed in relation to the disobedient and the sinner, but in relation to the Being sinned against, whose spirit is defied.

Chapter 38

We have now explained that according to justice the punishments inflicted by God should be eternal, and that reward is either eternal, through divine grace, or not eternal, as strict

[1] Ps. 91, 14.

[2] Ibid. 15.

מדבר ואומר כי בי חשק ואפלטהו אשגבהו, ואם יגיע למדרגה יותר גדולה והוא כי ידע שמי, אז יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה אחלצהו ואכבדהו, כלומר שהיודע שמי הוא למעלה מכל מדרגות הצדיקים.

י וכלל דברי משה רבינו עליו השלום בזה המזמור שהצדיקים לפי מדרגותיהם הם מושגחים להנצל מהצרות מיני השגחות מתחלפות. ויראה לפי דרך זה מפורש כי משה רבינו עליו השלום היה מתרעם על זאת המדה, למה יגיעו העונשים בערך אל השם יתברך הנעבד, ושהיה ראוי שיגיעו לפי מנין שנות האנשים שהם מעטים ולא יותר, וזה יורה שהעונשים המגיעים מהשם יתברך לפי שורת הדין אינם מגיעים בערך אל הממרה והחוטא אבל בערך אל מי שחטא כנגדו והמרה את רוחו:

פרק לח

א אחר שבארנו שהדין נותן שהעונשים המגיעים מהשם יהיו נצחיים כפי מה שכתבנו, הן שיהיה השכר נצחיי על צד החסד כמו שבארנו או בלתי נצחיי

---

4 שמי] S שמו.

justice demands. But there is a very important difficulty in the matter of punishment, as follows:

Since "there is not a righteous man upon earth, that doeth good and sinneth not,"[1] it follows that all men should be punished eternally for any sin they have committed or for disobedience of God's command of which they are guilty, though the nature of the punishment be different. How then can any one escape eternal punishment according to this mode of determination, and how can a mortal merit spiritual reward, whether temporary or eternal? A still greater difficulty arises from the statement of the Rabbis[2] that the punishment of the wicked in gehenna lasts twelve months, indicating that punishment is not eternal. And, on the other hand, they say that reward is eternal,[3] inferring it from the words: "They shall inherit the land forever."[4]

It seems to me that the difficulty may be solved by saying that just as reward is made eternal by divine grace, though according to strict justice it should be temporary, so punishment is made temporary by divine grace, though according to strict justice it should be eternal. The Bible

[1] Eccl. 7, 20.
[2] Rosh Hashanah 17a.
[3] Sanhedrin 90a.
[4] Is. 60. 21.

כמו שהדין נותן, הנה יפול בענין העונש שאלה חזקה וקשה מאד.

ב והיא כי אחר שאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, יתחייב לפי זה שיהיו כל האנשים נדונין בעונש בלתי בעל תכלית על איזה חטא שחטאו או מרו פי השם אף על פי שיתחלפו באיכות העונש, ואם כן אפוא מי הוא זה ואי זה הוא שימלט את נפשו מעונש נצחי לפי המדה הזאת, ואיך יזכה ילוד אשה לשכר הנפשיי הן שיהיה זמניי או נצחי, ויותר קשה מזה מה שנמצא לרבותינו ז"ל שאמרו שהעונש הוא זמניי, אמרו דינן של רשעים בגיהנם י"ב חדש, ובשכר אמרו שהוא נצחיי, כמו שהוכיחו זה מלעולם יירשו ארץ.

ג ומה שנראה לי בזה הוא כי כמו שבשכר אף אם הדין נותן שיהיה זמניי ישוב נצחיי על צד החסד כמו שבארנו, כן בעונש אף על פי שהדין נותן להיות נצחיי הנה הוא ישוב זמניי על צד החסד, וזהו שאמר הכתוב על העונש הזמניי המגיע מהשם יתברך על

3 קהלת ז' כ'. || 10 ראש השנה דף י"ז ע"א. || 12 סנהדרין צ' ע"א. || ישעיה ס' כ"א.

17 הנה הוא] S om.

indicates this very thing: "God hath spoken once, twice have I heard this: that strength belongeth unto God; also unto Thee, O Lord, belongeth mercy; for Thou renderest to every man according to his work."[1] The meaning is that the statement in the Torah that God does not hold the wicked guiltless but punishes them for their iniquities, contains two statements in it. One is that strength belongeth unto God to do justice to the wicked and to pay to every man according to his ways, as the Bible says: "The strength also of the king who loveth justice."[2] But in this very justice which He does to the wicked we also find that God has mercy, "Also unto Thee, O Lord, belongeth mercy, for Thou renderest to every man according to his work," i. e. in the fact that Thou punishest the wicked in a temporary way, in accordance with the sin he committed, which is temporary, we can see that Thou conductest Thyself mercifully toward man in this regard, for according to strict justice, a person should receive eternal punishment for his sins in accordance with the infinity of God against whom he rebelled, as we explained above. The Psalmist says, therefore, that in the punishment which comes upon the wicked man in this world for the transgressions of which he is guilty, we see two things, viz. that God has power to do justice to those who transgress His will,

---

[1] Ps. 62, 12-13.

[2] Ibid. 99, 4.

הרשעים שהוא מגיע על צד החסד, אמר המשורר אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עוז לאלהים ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, יאמר כי ממה שנזכר בתורה שהשם יתברך אינו מנקה לרשעים אבל משלם עונם אל חיקם, שמענו שתים, האחת כי עוז לאלהים לעשות משפט ברשעים ולתת לאיש כדרכיו, כמה שאמר הכתוב ועוז מלך משפט אהב, ובזה המשפט בעצמו שהוא עושה ברשעים שמענו כי עם ה׳ החסד, וזהו שסמך לזה ולך ה׳ חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, כלומר כי במה שאתה משלם לרשע עונש זמניי כמעשה העבירה שעשה שהיה זמניי, נראה שאתה מתנהג עם האדם במדת החסד בזה, שמן הדין היה ראוי שיענש עונש נצחי על העבירות שבידו בערך אל השם יתברך שהמרה את רוחו שהוא בלתי בעל תכלית, כמו שבארנו, ויאמר שבעונש שנראה שהוא מגיע אל הרשע בעולם הזה על עבירות שבידו שמענו שתים, כי עוז לאלהים לעשות משפט בעוברי רצונו, ושהוא

---

2 תהלים ס״ב י״ב–י״ג. || 7 שם צ״ט ד׳.

---

2 שמעתי] S שמענו. || לאלהים] S adds וכו׳. || 4 ממה] A מה. || 5 עונם] S ענשם. || 12 שהיה] S שיהיה.

and that He conducts Himself mercifully in this very justice, in that He inflicts temporary punishment, in accordance with the act of transgression, which is temporary. God does this in order that the person in question should be saved from eternal punishment in the world to come.

Some say that the words: "Also unto Thee, O Lord, belongeth mercy," refer to the spiritual reward which God bestows by grace. For man does not deserve any reward, as the Bible says: "If thou be righteous, what givest thou Him?"[1] and granting that he does deserve reward, it should be temporary, as his good deeds are temporary, but not eternal, except by divine grace, as we said before. This statement, taken by itself, is true and in agreement with what we said, that temporary reward is made eternal by God's mercy. But it bears no relation to the contents of the passage and has no connection with the words: "God hath spoken once, twice have I heard this."[2] Moreover, the words: "For Thou renderest (*teshallem*) to every man according to his work,"[3] show that he is speaking of punishment, like the words: "And recompensest (*meshallem*) the iniquity of the fathers into the bosom of their children after them,"[4] and: "Yea, I will requite (*veshillamti*) into their bosom."[5]

---

[1] Job 35, 7.

[2] Ps. 62, 12.

[3] Ibid. 13.

[4] Jer. 32, 18.

[5] Is. 65, 6.

מתנהג במדת חסד במשפט הזה, אחר שהוא מעניש אותו עונש זמניי כמעשה העבירה שהיה זמניי, וזה כדי שינצל מעונש נצחי בעולם הבא.

ד ויש אומרים כי ולך ה׳ חסד ירמוז אל הגמול הנפשיי הטוב שהוא בא מאתו על צד החסד, וזה אם מצד שהאדם בלתי ראוי אליו, כאמרו אם צדקת מה תתן לו, ואם מצד שאף אם יהיה ראוי לשכר היה ראוי שיהיה השכר זמניי כמו שהפעל הטוב היה זמניי, ולא היה ראוי לקבל שכר נצחיי אם לא על צד החסד כמו שאמרנו, וזה הענין אף על פי שהוא אמתי בעצמו ומסכים למה שאמרנו שהשכר הזמניי ישוב נצחיי על צד החסד, הנה אינו מענין הפסוק, כי לא נקשר עם אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי, וגם לשון כי אתה תשלם לאיש כמעשהו יורה שעל העונש ידבר, כמו ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם, ושלמתי אל חיקם.

6 איוב ל״ה ז׳. || 15 ירמיה ל״ב י״ח. || 16 ישעיה ס״ה ו׳.

13 נקשר] A יקשר. || שמעתי] S שמענו. || 14 כמעשהו] A om. || יורה] S adds על. || 15 אל] S על. || 16 ושלמתי] S adds עונם.

It should be noted that this mercy of which we are speaking, by virtue of which the punishment which should be eternal, in accordance with the eternity of the Being to whom service is due, is made temporary by way of accommodation to the person owing the service, is shown only to those who love God and keep His commandments, as the Torah says: "For I, the Lord thy God, am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation of them that hate Me; and showing mercy unto the thousandth generation of them that love Me and keep My commandments."[1] The meaning of this passage is that in the case of those that hate Him, He visits the iniquity of the fathers upon the children to the third and fourth generation, so that they may be destroyed thoroughly and forever, as justice demands, but to those that love Him and keep His commandments He shows mercy, not visiting their iniquity upon them all at once, but distributing it over a thousand generations, so that they should not be completely destroyed, but that they may get a little punishment during a long time, in order that they may exist forever.

The Rabbis say in this connection:[2] If a man has a thousand *zuz* owing to him and the debtor is his enemy, he collects the whole debt at once. But if he is his friend, he collects it little by little. Since, however, not every one can attain to the

---

[1] Ex. 20, 5-6.

[2] 'Abodah Zarah 4a. The text reads: משל לאדם שנושה משני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו נפרע ממנו מעט מעט

ה ובראוי שתדע שהחסד הזה שאמרנו מהעונש שהיה ראוי להיות נצחיי ונערך אל הנעבד ושב זמניי ונערך אל העובד, אינו רק לאוהביו ולשומרי מצותיו, אמר הכתוב כי אנכי ה׳ אלהיך אל קנא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי ועושה חסד לאלפים לאוהבי ולשומרי מצותי, רוצה לומר כי לשונאיו הוא פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים, כדי שיכלו כליון חרוץ ואבדון נצחי כמו שהדין נותן, אבל לאוהביו ולשומרי מצותיו הוא עושה חסד, שלא יפקוד העון בבת אחת אלא באלף דור כדי שלא יכלו כליון חרוץ, אבל יגיע להם עונש מועט בזמן ארוך כדי שיתקיימו קיום נצחי.

ו וכן אמרו רבותינו ז״ל משל לאדם שנושה בחבירו אלף זוז, שונאו נפרע ממנו בבת אחת, אוהבו נפרע ממנו מעט מעט. ולפי שאין כל אדם מגיע למדרגת

4 שמות כ׳ ה׳–ו׳. || 14 עבודה זרה דף ד׳ ע״א.

3 לאוהביו] A לאוהבי השם. || 4 אלהיך] S om. || 5 אבות] A om. || 16 מעט מעט] S מועט מועט. || ולפי] S לפי.

שונאו נפרע ממנו בבת אחת. Albo no doubt quoted from memory.

degree of perfect love, of which we spoke before,[1] the Bible says that Israelites generally, who keep God's commandments, receive this mercy. Hence the Bible adds: "And keep My commandments." From this we infer that those who hate the Lord and do not keep His commandments will receive eternal punishment. Hence the Rabbis say[2] that the *Minim*,[3] the unbelievers (*Apikorosim*),[4] those who deny the Torah and the resurrection, and the others that the Rabbis enumerate in the Mishnah and the Baraita,[5] persons who deny the fundamental principles or some of them or the secondary principles derived from the former, being excluded from the community of Israel and the seed of those who love God and keep His commandments, are treated in accord with strict justice and suffer eternal punishment. These are the men of whom the Rabbis say that they go down to gehenna and are judged there for ever and ever. Those, however, who believe in the principles of the Torah but are guilty of some transgressions, deserve to enjoy the mercy which is shown to those who keep the divine covenant, and to the seed of those who love Him. For just as reward is made eternal through the divine

---

[1] III, 34 ff., pp. 311 ff.

[2] Rosh Hashanah 17a.

[3] Manichaeans, or Judeo-Christians, or unbelievers, or heretics. See II, p. 74, note 3.

האהבה הראויה שהזכרנו במאמר השלישי, באר הכתוב כי גם כלל ישראל השומרים המצות משיגים החסד הזה, ולזה אמר ולשומרי מצותי, ומזה יתבאר כי לשונאי ה' והבלתי שומרים מצותיו יהיה ענשם נצחי, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל כי המינים והאפיקורוסים ושכפרו בתורה בתחית המתים ושאר מה שמנו החכמים במשנה ובברייתא שהם הכופרים בעקרים או בקצתם או בשרשים היוצאים מהם, לפי שהם יוצאים מכלל ישראל ומכלל זרע אוהבי השם ושומרי מצותיו, ראוי שישארו במה ששורת הדין מחיבת, והוא שיהיה ענשם נצחיי, ועל כן אמרו בהן שהם יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות, אבל המודים בעקרי התורה אלא שחטאו בקצת עבירות, ראוי שימשך עליהם החסד הנמשך לשומרי ברית השם ולזרע אוהביו, וזה כי כמו שהשכר ישוב נצחיי

1 פרק ל"ד–ל"ז. || 5 ראש השנה דף י"ז ע"א.

3 אמר] A adds לאוהביו. || מצותי] A מצותיו. || 6 בתורה] S adds ושכפרו.

4 Lit. Epicureans, a term which, in the Talmud, is not applied specifically to the followers of Epicurus.

5 See III, p. 143, note 2.

mercy that was shown to Abraham, as we explained before,[1] so punishment is made temporary through divine mercy, as we said before.

Micah explains this when he says: "Who is a God like unto Thee, that pardoneth the iniquity, and passeth by the transgression of the remnant of His heritage? He retaineth not His anger forever, because He delighteth in mercy."[2] The meaning is that God does not punish man according to his sins, but He pardoneth the iniquity and passeth by the transgression by way of mercy, but not for every man, only for the remnant of His heritage. The words: "He retaineth not His anger forever," indicate that according to strict justice, He ought to retain His anger forever. For it is clear that we do not say to a person: "The judge showed you mercy in not sentencing you to death," unless he deserved death. Hence if the prophet says: "He retaineth not His anger forever," it follows that strict justice demands that He should retain His anger forever, if not for His mercy. Hence he concludes: "Because He delighteth in mercy," and adds: "He will again have compassion upon us; He will subdue our iniquities, . . . Thou wilt show faithfulness to Jacob, mercy to Abraham..."[3] The meaning is: Even if He should subdue our iniquities and hide them, or if eternal punishment should be made temporary, we would still be in need of mercy, in order that temporary reward

[1] Ch. 36, p. 362.

[2] Micah 7, 18.

[3] Ibid. 20.

על צד החסד שנתן לאברהם, כמו שבארנו בפרק ל"ו, כן העונש ישוב זמניי על צד החסד כמו שאמרנו.

ז וזה דבר באר אותו מיכה הנביא עליו השלום, אמר מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא, יאמר כי השם אינו מעניש את האדם כפי חטאיו אבל הוא נושא עון ועובר על פשע על צד החסד, ולא לכל האדם אלא לשארית נחלתו, ואמר לא החזיק לעד אפו, כלומר כמו שהיה ראוי מן הדין להיות כך, לפי שהוא מבואר שאין אומרים לו לאדם חסד עשה לך פלוני הדיין שלא הרגך אלא אם כן היה חייב מיתה, ואחר שהנביא אומר לא החזיק לעד אפו, יראה ששורת הדין היתה מחייבת להחזיק לעד אפו אם לא על צד החסד, וזהו שסיים כי חפץ חסד הוא, והמשיך אל זה ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו וגו' תתן אמת ליעקב חסד לאברהם וגו', כלומר אף אם יכבוש עונותינו ויסתיר אותם או ישוב העונש הנצחי זמניי, עוד אנחנו צריכים חסד אחר שהשכר הזמניי

4 מיכה ז' י"ח.

9 כלומר] A ר"ל. || 10 חסד] A adds זה.

should be made eternal. This is the mercy shown to Abraham when he was told: “Thy reward shall be exceeding great,”[1] as we explained above. Hence the prophet says: “Thou wilt show faithfulness to Jacob, mercy to Abraham,”[2] i. e. wilt show and make permanent; and the mercy which Thou didst show to Abraham in making his reward eternal will become true for Jacob, just as eternal punishment is made temporary by God’s mercy, as we explained before.

The Psalmist also explains this,[3] namely that eternal punishment is made temporary and temporary reward is made eternal through grace. In reference to punishment he says: “He will not always contend; neither will He keep His anger forever,”[4] as should be the case, but, “He hath not dealt with us after our sins, nor requited us according to our iniquities.”[5] He explains then that this is due to God’s mercy: “For as the heaven is high above the earth, so great is His mercy toward them that fear Him.”[6] For to give eternal reward for a temporary act shows great mercy, as great as the heavens are high above the earth. The word height signifies worth, as in the verse, “But the Lord of hosts is exalted (made high) through justice,”[7] because the heavens are

---

[1] Gen. 15, 1.
[2] Micah 7, 20.
[3] Ps. 103.
[4] Ibid. 9.
[5] Ibid. 10.
[6] Ibid. 11.
[7] Is. 5, 16.

ישוב נצחיי, וזהו החסד שנאמר לאברהם שכרך הרבה מאד, כמו שבארנו למעלה, ועל זה אמר תתן אמת ליעקב חסד לאברהם, כלומר תתן ותקיים, ותהיה אמת ליעקב החסד שנתת לאברהם מהיות השכר נצחיי, כמו שהעונש הנצחיי ישוב זמניי על צד החסד, כמו שבארנו.

ח וכן באר זה המשורר במזמור לדוד ברכי נפשי את ה׳, כי העונש הנצחי ישוב זמניי והשכר הזמניי ישוב נצחי על צד החסד, על העונש אמר לא לנצח יריב ולא לעולם יטור, כלומר כמו שהיה ראוי, אבל לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו, ובאר כי זה הוא על צד החסד, כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו, וזה כי היות השכר נצחיי על פעל זמניי הוא חסד גדול כגבוה שמים על הארץ, כלומר גבהות מעלה, כמו ויגבה ה׳ צבאות במשפט, לפי שהשמים הם נצחיים, כמו

7 תהלים ק״ג. || 15 ישעיה ה׳ ט״ז.

13 היות] S בהיות.

eternal, as David said: "He hath also established them for ever and ever,"[1] while the earth is temporary and destined to destruction. God's mercy in giving eternal reward for a temporary act is similar. But in order that a person may deserve this reward, it is necessary to remove our transgressions from us far away, as far as the east is from the west,[2] and to inflict temporary punishment upon the righteous in this world in order that they may merit eternal reward in the world to come. For if He should inflict eternal punishment, as justice demands, no person would merit eternal reward. Hence he says: "Like as a father hath compassion upon His children, so hath the Lord compassion upon them that fear Him,"[3] to show that it is an act of compassion on the part of God to inflict temporary punishment upon the righteous in this world for the few transgressions of which they are guilty, in order that they may merit eternal reward in the world to come, as a father chastises and punishes his son by way of compassion so as to lead him to a good end and enable him to attain a high degree for his own ultimate good.

Then he explains the reason of this mercy: "For He knoweth our inclination; He remembereth that we are dust."[4] That is, since He knows that by reason of our inclination we are destined to sin, "For the imagination of man's heart is evil

[1] Ps. 148, 6.

[2] Cf. Ps. 103, 12.

[3] Ibid. 13.

[4] Ibid. 14.

שאמר דוד ויעמידם לעד לעולם, והארץ זמניית נפסדת, וכן הוא חסד השכר, רוצה לומר לתת שכר נצחיי על פעל זמניי, וכדי שיזכה אדם לשכר הזה היה מן ההכרח להרחיק ממנו את פשעינו מרחק גדול כרחוק מזרח ממערב, ולתת עונש זמניי בעולם הזה לצדיקים כדי שיזכו לשכר נצחיי בעולם הבא, שאם היה מעניש עונש נצחי כמו שהדין נותן, לא היה אדם שיזכה לשכר הנצחי, ועל זה אמר כרחם אב על בנים רחם ה׳ על יראיו, לבאר כי זה היה רחמנות מהשם להעניש את הצדיקים בעולם הזה עונש זמניי על מיעוט העבירות שבידם כדי שיזכו לשכר נצחיי בעולם הבא, כמו שהאב מיסר ומלקה את בנו דרך רחמנות להביאו לתכלית טוב ומעלה גדולה להטיב לו באחריתו.

ט ובאר סבת זה החסד ואמר כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו, כלומר כי אחר שהוא יודע שאנחנו מצד יצרנו מעותדים לחטוא, כי יצר לב

1 תהלים קמ״ח ו׳. || 8 שם ק״ג י״ג. || 15 שם ק״ג י״ד. || 17 בראשית ח׳ כ״א.

[4]היה] A om.

from his youth,"[1] if He should not show us this mercy in punishing a man temporarily instead of eternally, no man would escape the judgment of gehenna, and what would the righteous then do, who can not but commit some sin in this world? In the same way if God did not convert temporary reward into eternal through mercy, no man would attain eternal happiness, for man is a temporary being: "As for man, his days are as grass; as a flower of the field, so he flourisheth, for the wind passeth over it, and it is gone . . ."[2] What, then, would Moses and Abraham and the other righteous men do in order to merit eternal reward, since they are temporary beings, and can only do temporary acts, unless they merit this reward through God's mercy? Hence he concludes: "But the mercy of the Lord is from everlasting to everlasting upon them that fear Him . . ,"[3] i. e. even though man's days are like grass and his acts are temporary, for he can only do a temporary act, his reward is eternal through God's mercy, which is from everlasting to everlasting upon them that fear Him.

In the beginning of the Psalm he also refers to these two kinds of mercy. "Who forgiveth all thine iniquity,"[4] refers to the mercy which con-

---

[1] Gen. 8, 21.
[2] Ps. 103, 15-16.
[3] Ibid. 17.
[4] Ibid. 3.

האדם רע מנעוריו, אם לא היה ממשיך החסד הזה להעניש את האדם עונש זמניי תחת עונש נצחיי, לא היה אדם ניצול מדינה של גיהנם, ומה יעשו הצדיקים שאי אפשר שלא יחטאו איזה חטא בעולם הזה, וגם אם לא היה מחזיר השכר הזמניי נצחיי על צד החסד, לא היה אדם משיג לנועם מתמיד, וזה לפי שהאדם זמניי, כי אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ כי רוח עברה בו ואיננו וגו׳, ומה יעשה משה ואברהם ושאר הצדיקים כדי שיזכו לשכר הנצחי אחר שהם זמניים, כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, אם לא שעל צד החסד יזכו לשכר ההוא, וזהו שסיים וחסד ה׳ מעולם ועד עולם על יראיו וגו׳, כלומר אף אם אנוש כחציר ימיו ומעשיו זמניים, כי אי אפשר להם שיעשו אלא פעל זמניי, השכר הוא נצחי על צד החסד שהוא מעולם ועד עולם על יראיו.

י וכן בתחלת המזמור רמז לשני מיני החסד הללו, ואמר הסולח לכל עונכי, לרמוז על חסד שוב העונש

7 תהלים ק״ג ט״ו–ט״ז.

וזה[6]] A adds כי. || כי–זמניי[14–15]] A om. by homoioteleuton.

verts eternal punishment into temporary. “Who healeth all thy diseases,” refers to the mercy which converts temporary reward into eternal. Then he explains the matter further and says: “Who redeemeth thy life from the pit,”[1] which surely refers to redemption from the eternal punishment of gehenna, for no one is redeemed from the natural death of the body. Then he says: “Who encompasseth thee with loving-kindness and tender mercies,” to indicate that by making eternal punishment temporary, it becomes possible to attain eternal spiritual reward, which is a crown of beauty to the soul and a diadem of glory on the head of every righteous man. The attainment of this reward is designated as mercy and compassion.

At the end of the Psalm he explains that these two kinds of mercy extend only to those who love God and observe His commandments: “But the mercy of the Lord is from everlasting to everlasting upon them that fear Him . . . To such as keep His covenant, and to those that remember His precepts to do them.”[2] All this is due to the fact that the divine providence extends over all existing things above and below: “The Lord hath established His throne in the heavens; and His kingdom ruleth over all.”[3] This much we have desired to explain concerning reward and punishment.

---

[1] Ps. 103, 4.

[2] Ibid. 17-18.

[3] Ibid. 19.

הנצחיי זמניי, הרופא לכל תחלואיכי, לרמוז על חסד שוב השכר זמניי נצחיי, וחזר לבאר זה ואמר הגואל משחת חייכי, שזה ודאי מדבר על הגאולה מענשי גיהנם הנצחיים, כי מן המות הגופיית הטבעית אין שום אדם נצול הימנה, ואמר אחר כך המעטרכי חסד ורחמים, לומר כי מצד חסד שוב העונש הנצחיי זמניי היה אפשר שיושג השכר הרוחני הנצחיי שהוא עטרת צבי לנפש וצפירת תפארה בראש כל צדיק, ואמר שהשגת השכר הזה הוא חסד ורחמים.

יא ובסוף המזמור באר כי שני מיני החסד הללו נמשכים על אוהבי השם ושומרי מצותיו בלבד, וזהו אמרו וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו וגו' לשומרי בריתו ולזוכרי פקודיו לעשותם, וכל זה מצד שההשגחה האלהית מתפשטת בכל הנמצאים העליונים והתחתונים, ועל כן אמר ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה. וזהו מה שרצינו לבארו מענין השכר והעונש:

6 לומר] A om. || 14 לשומרי] S ולשמרי.

Chapter 39

We must now endeavor to solve the problem which has caused no end of difficulty to the ancients as well as the moderns, namely, why are spiritual promises not mentioned explicitly in the Torah, as well as material promises?

Some have attempted to solve the difficulty by saying that spiritual reward is a profound conception, hard for the human mind to grasp. And since the Torah was given to the masses of the people as well as the wise, it was proper to promise corporeal reward, which they can grasp and conceive. For if the Torah had promised spiritual reward, which can not be perceived by the senses nor imagined and conceived by their limited minds, they would not have believed it. And this would have led to the failure and nullification of the Torah as a whole. Therefore the Torah made corporeal promises, so that when the people see that the corporeal promises are fulfilled, they will without doubt also believe the spiritual promises mentioned only by allusion.[1]

But this solution is not satisfactory at all. For how can the fulfilment of the corporeal promises be evidence of something which is not mentioned in the Torah at all, according to their idea? Moreover, incorporeality and the existence of a sepa-

[1] See Husik, l. c., p. 327; Emunah Ramah, p. 39.

פרק לט

א ודאוי שנשתדל להתיר הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו, והוא למה לא נזכר בתורה היעוד הרוחני בפירוש כמו שנזכרו היעודים הגשמיים.

ב ויש מי שכתב בהתר זה כי לפי שהגמול הרוחני הוא דבר עמוק וקשה לשכל האנושי לציירו ולהשיגו, והתורה נתנה להמון העם עם חכמיהם, ראוי שתיעד להם הגמול הגופיי שהוא מושג ומצוייר אצלם, ואם היתה מיעדת להם הגמול הנפשיי, אחר שאינו מושג בחוש ואין שכלם מספיק לשער אותו ולציירו, היו מכחישים אותו והיה זה סבה אל נפילת התורה בכללה ובטולה, ובעבור זה תיעד להם היעודים הגשמיים, כי כאשר יראו היעודים הגשמיים מתקיימים יאמינו בלי ספק ביעוד הרוחני באיזה רמז שיורמז בתורה.

ג וזה אינו מספיק כלל, כי בקיום היעודים הגופיים איך יהיה ראיה על מה שלא נזכר בתורה כלל לפי דבריהם, ועוד שהרחקת הגשמות ומציאות שכל

---

12 והיה] A ויהיה. || 13 בכללה] A om. || 14 הגשמיים] A הגופיים. || 18 יהיה] S יראה.

rate immaterial intellect are also matters that can not be perceived by the senses and yet the Torah did not hesitate to say: "For ye saw no manner of form . . ;"[1] "Thou shalt not make unto thee a graven image, even any manner of likeness . . ,"[2] and so on, in order to remove corporeality and corporeal attributes from God. In another place, on the other hand, we read: "And they beheld God,"[3] which, taken literally, is absolutely untrue. But the Torah relies in this matter on the intelligence of the reader, so that the masses understand it literally and the wise interpret it in the true sense. This being so, the Torah should have mentioned spiritual reward also, and every one would understand it according to his powers and ability.

Others have said that the reason the Torah does not mention spiritual reward explicitly, is because the Torah mentions only those things which come through a miracle or sign or wonder, like the promises of material reward for fulfilment of the commandments, which comes supernaturally, for example: "Then I will command My blessing upon you in the sixth year, and it shall bring forth produce for three years."[4] It is not natural that every sixth year the land should produce enough for three years. Also: "Thy raiment waxed not old upon thee, neither did thy foot swell, these

---

[1] Deut. 4, 15.

[2] Ibid. 5, 8.

[3] Ex. 24, 11.

[4] Lev. 25, 21.

נבדל מחומר דבר בלתי מושג בחוש, ואף על פי כן לא נמנעה התורה מלכתוב כי לא ראיתם כל תמונה, לא תעשה לך פסל וכל תמונה, וכיוצא בזה כדי להרחיק הגשמות ותאריו מהבורא, ואף על פי שכתבה במקום אחר ויחזו את האלהים, שהוא דבר שפשוטו טעות גמורה, סמכה בזה על המשכילים ויובן להמון כפשוטו ולחכמים על דרך האמת, ואם כן היה לו לכתוב זה גם כן ויובן לכל אחד ואחד כפי מדרגתו והשגתו.

ד ויש מי שכתב כי לכך לא נזכר בתורה בפירוש היעוד הרוחני, למה שהתורה לא תיעד אלא הדברים הבאים דרך נס ואות או מופת, כמו היעודים הגשמיים הבאים על קיום המצות שלא כדרך טבעו ומנהגו של עולם, כמו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים, שאין מדרך מנהג הטבע לעשות התבואה בכל שנה ששית של שמיטה לג׳ שנים, וכן שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים

2 דברים ד׳ ט״ו. || 3 שם ה׳ ח׳. || 5 שמות כ״ד י״א. || 14 ויקרא כ״ה כ״א. || 17 דברים ח׳ ד׳.

2 מלכתוב] A adds בו. || 3 כדי] A om. || 9 מדרגתו] A om. || והשגתו] A השגתו.

forty years."[1] It is well known that even a garment hanging on a line can not last forty years, and the phenomenon was supernatural. We also read: "That He might make thee know that man doth not live by bread only, but by everything that proceedeth out of the mouth of the Lord doth man live,"[2] and many other similar statements. But the immortality of the soul is something which follows by necessity from the nature of the soul, hence the Torah did not have to promise it, since it is a natural phenomenon.[3]

This explanation, too, is weak, for immortality is no more natural in the soul than freedom of choice in man, and yet the Torah says: "See, I have set before thee this day life and good . . . therefore choose life . . ."[4] Since immortality is not something well known, the Torah should have told us about it, as it tells us about freedom or creation or the various other ideas and beliefs which are mentioned in the Torah. Moreover, according to those who say that spiritual reward is conferred upon body and soul together, it is not a natural phenomenon, for perpetual existence is not natural to body. Hence the Torah should have mentioned it explicitly. We must, therefore, find a more adequate solution. The most difficult part of the matter is this: If the Torah does not

---

[1] Deut. 8, 4.

[2] Ibid. 3.

[3] See Husik, l. c., p. 404.

[4] Deut. 30, 15, 19.

שנה, וידוע שאפילו השמלה התלויה על המוט תכלה בארבעים שנה, אלא שזה שלא כדרך מנהגו של עולם, וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה׳ יחיה האדם, וכיוצא בדברים הללו, אבל השארות הנפש שהוא דבר מוכרח מצד טבע הנפש, אין צריך שתיעד אותו התורה אחר שהוא דבר טבעי לנפש.

ה וגם זה דבר חלוש, כי אין ההשארות יותר טבעי לנפש מהבחירה לאדם, שאמרה תורה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב וגו׳ ובחרת בחיים, ואחר שאין ההשארות דבר מפורסם ונודע, למה לא תודיענו התורה כמו שהודיעה הבחירה או חדוש העולם וכיוצא בו מהדעות והאמונות האמתיות שבאו בתורה, ועוד כי לפי דעת האומרים שהשכר הרוחני הוא לגוף ולנפש כאחד, אין זה דבר טבעי לגוף להתקיים תמיד, והיה ראוי שתאמר אותו התורה בפירוש, וראוי שנאמר בזה דבר יותר מספיק. והיותר קשה בכל זה הוא, כי אחר שלא

3 דברים ח׳ ג׳. || 9 שם ל׳ ט״ו, י״ט.

המוט תכלה 1–2] A om. || דבר 7] המוטות כלה S || האמתיות 13] A om.

mention spiritual promises, which are the essence of reward, why does it mention corporeal promises, which are not the essence of reward?

Chapter 40

If we examine the corporeal promises mentioned in the Torah one by one, we shall find that spiritual promises could not have been made in those cases. For all the promises in the Torah embrace the nation as a whole.[1] As for the promises in the section "Behukkotai,"[2] it is clear that they are all spoken in the plural and refer to the nation as a whole. But even those promises made in the section "Ki Tabo,"[3] which are expressed in the singular, refer to the nation as a whole. This is proved from the fact that at the end of those curses we read: "The Lord will bring thee and thy king whom thou shalt set over thee . . . The Lord will bring a nation against thee from far, from the end of the earth . . . ,"[4] statements which, though made in the singular, clearly refer to the nation as a whole. Similarly,

[1] Here also Abarbanel accuses Albo of omitting to give credit to Nahmanides as the first who suggested this explanation. Cf. Abarbanel's commentary on Lev. 26, 3, התשובה הז', end: ובעל ספר העקרים הביא התשובה הזאת בשמו ולא בשם אומרה. Nahmanides' interpretation is stated briefly in his commentary on Deut. 11, 13.

[2] One of the weekly sections of the annual pericope, extending from Lev. 26, 3 to the end of the book. The reference here is to ch. 26.

תזכיר היעודים הרוחניים שהם עקר השכר, למה תזכיר היעודים הגשמיים שאינם עיקר השכר:

פרק מ

א כאשר עיינו ביעודים הגשמיים שנזכרו בתורה אחד לאחד, נמצא שאי אפשר שיבואו במקום ההוא יעודים רוחניים, כי היעודים שנזכרו בתורה נמצאם כולם כוללים לכלל האומה, וזה אם ביעודים שבפרשת אם בחקותי הדבר בהם מבואר, שכולם נאמרו בלשון רבים וכולם ענינים כוללים לאומה בכללה, ואף אותם שבפרשת כי תבוא שנאמרו בלשון יחיד, לא נאמרו רק על כלל האומה, וראיה לזה שנאמר בסוף הקללות ההן יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך וגו' ישא ה' עליך גוי מרחוק מקצה הארץ וגו', ואלו מבואר מענינם שאף על פי שהן בלשון יחיד שנאמרו על כלל האומה, וכן

12 דברים כ"ח ל"ו, מ"ט.

[1] היעודים] A om. || [2] שאינם] S שאינו. || [7] כולם] A om. || [12] שנאמר] A שנאמרו.

[3] This weekly section extends from Deut. 26, 1 to 29, 8. The reference here is to ch. 28.

[4] Deut. 28, 36, 49.

the promises of material prosperity mentioned in the Torah in section " 'Ekeb"[1] refer to the nation as a whole.

Now it is clear that promises referring to the nation as a whole can not be spiritual, for even if the nation as a whole is righteous and deserving of life in the world to come, we can not say that the wicked man in it deserves future life for the sake of the fifty righteous men. It would be unjust to bestow future life on an absolutely wicked man and treat alike the righteous and the wicked. It is clear, therefore, that the promises which refer to the nation as a whole must necessarily be material. That is, if the majority of the country or of the nation are righteous, the country or the nation will escape exile or famine or pestilence and universal punishments in general, because good or evil decress pronounced upon nations or countries depend upon the character of the majority of the population. If the majority are righteous, the decree is good, and if the majority are wicked, the decree is evil. Hence the Rabbis say[2] that the world is judged according to the character of the

[1] This weekly section extends from Deut. 7, 12 to 11, 25. The reference here is to 7, 12 ff.

[2] Kiddushin 40a.

ההצלחות הגשמיות שנזכרו בתורה בפרשת והיה עקב תשמעון, על כלל האומה נאמרו.

ב והוא מבואר כי היעודים הכוללים לכלל האומה לא יתכן שיהיו נפשיים, שאף אם תהיה האומה בכללה צדקת וראויה לחיי העולם הבא, אי־אפשר שנאמר שהרשע אשר בה יזכה לחיי העולם הבא למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה, כי זה יהיה משפט מעוקל, שיהיה הרשע הגמור אשר באומה זוכה לחיי העולם הבא והיה כצדיק כרשע, ועל כן הוא מבואר שהיעודים הכוללים לאומה בכללה ראוי שיהיו גשמיים בהכרח, וזה כי כאשר המדינה או האומה רובה צדיקים, תמלט המדינה או האומה ההיא מן הגלות או מן הרעב או מן הדבר, ובכלל מן העונשים הכוללים, לפי שהטובות או הרעות הנגזרות על האומות או המדינות הן נגזרות לפי רובן, כי אם רוב המדינה צדיקים נגזרים לטובה ואם רובה רשעים נגזרים לרעה, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל שהעולם נדון אחר רובו, ולפעמים

18 קדושין דף מ׳ ע״א.

1 בתורה] A om. || 9 לחיי־הבא] S לעולם הבא. || כרשע] A הרשע. || 12 או האומה] A om. || 13 ובכלל] A ובכללה.

majority. Sometimes the country or the nation is saved even if the majority are not righteous, for the sake of fifty or even fewer righteous men found therein, if they are fit men to shield the majority from suffering. Accordingly, if it is true that all the corporeal promises in the Torah refer not to the individual but to the nation as a whole, there can be no question why the Torah mentions corporeal promises. For they are mentioned only where there can be no mention of spiritual promises, namely in general promises referring to the nation as a whole, which can not be spiritual, as we have explained.

But individual reward is mentioned in the Torah only in a few places. For example, in connection with the precept not to take the mother bird with the young, we read: "That it may be well with thee, and that thou mayest prolong thy days,"[1] which the Rabbis interpret[2] as follows: " 'That it may be well with thee'—in a world which is wholly good;[3] 'And that thou mayest prolong thy days'—in a world which is wholly long."[3] Similarly in connection with charity we find: "Because that for this thing the Lord thy God will bless thee."[4] This, however, is not necessarily the main reward, but the meaning is that the Lord will bless him in addition to the main reward.

---

[1] Deut. 22, 7.

[2] Hullin 142a; Kiddushin 39b.

[3] I. e. the future world.

[4] Deut. 15, 10.

תנצל המדינה או האומה אף[1] אם לא יהיו רובן צדיקים למען חמשים הצדיקים אשר בקרבה או פחות מהם כשיהיו ראויין להגין עליהם מן היסורין, ולפי זה הדרך אם יתאמת כי כלל יעודי התורה הגשמיים אינן נאמרים על היחיד רק על כלל האומה, אין תפיסה עלינו כלל מדוע זכרה התורה היעודים הגשמיים, כי לא זכרה אותם אלא במקום שאי אפשר לזכור היעודים הרוחניים, וזהו ביעודים הכוללים לאומה בכללה שאי אפשר להיות רוחניים כמו שבארנו.

ג אבל השכר הפרטי לכל אחד ואחד לא הזכירה אותו התורה אלא במקומות מעטים, כמו בשלוח הקן למען ייטב לך והארכת ימים, וכבר אמרו רבותינו ז"ל למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, והארכת ימים לעולם שכולו ארוך, וכן מה שנמצא בצדקה כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך, אינו מן ההכרח שיהיה זה עקר השכר, אלא שיברכהו השם מוסף על השכר העקרי.

13 דברים כ"ב ז'. || 14 חולין דף קמ"ב ע"א, וקדושין דף ל"ט ע"ב. || 16 דברים ט"ו י'.

[1]אף] A om.

The principal individual reward which is conferred on each person separately, whether spiritual or corporeal, is not mentioned explicitly in the Torah but only allusively and in a few places. One passage is found in section "Ahare Mot":[1] "After the doings of the land of Egypt, wherein ye dwelt, shall ye not do . . . neither shall ye walk in their statutes." This is not only an admonition to the nation as a whole but also to the individual, not to follow the customs of the idolaters. At the end of the section we read: "Ye shall therefore keep My statutes, and Mine ordinances, which if a man do, he shall live by them."[2] This no doubt refers to the individual spiritual reward, which is conferred on each individual separately, and is to be explained as follows: God admonishes the people that they should observe His statutes and His judgments, even though they entail more trouble than keeping the statutes of the land of Egypt and the land of Canaan, because, although those nations as a whole prospered by observing their respective statutes, nevertheless the individual did not attain through them his main perfection, namely the eternal life of the soul, which he can attain through the ordinances of God. Hence we read: "Ye shall keep My statutes and Mine ordinances . . ," i. e. keep them, even if

[1] This weekly section extends from Lev. 16, 1 to 18, 30. The reference here is to 18, 3.

[2] Lev. 18, 5.

ד ואולם עיקר השכר האישיי הפרטיי לכל איש ואיש בפני עצמו לא נזכר בתורה בפירוש לא הרוחני ולא הגשמי אלא ברמז ובמקומות מעטים, והאחד מהם מה שנזכר בפרשת אחרי מות, שאמר הכתוב כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו׳ ובחקותיהם לא תלכו, וזה בלי ספק אף על פי שהוא אזהרה לכלל האומה, גם הוא אזהרה ליחיד שלא ילך בחקות הגוים, ונאמר שם בסוף הפרשה ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וזה בלי ספק ידבר על השכר הרוחני הפרטי לכל אחד ואחד על זה הדרך, כי הוא היה מזהירם שישמרו חקיו ומשפטיו אף על פי שיהיה בהם טורח יותר מבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען, ואף על פי שבשמירת חקי ארץ מצרים וחקי ארץ כנען היו מצליחין כללי האומות ההן, מכל מקום לא היה מגיע בהם אל היחיד עיקר שלמותו שהוא החיים הנצחיים לנפש כמו שיגיע במשפטי השם יתברך, וזהו שאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי וגו׳, כלומר שמרו

5 ויקרא י״ח ה׳.

8 הגוים] S הגוי. || 14 שבשמירת חקי] S שחקי.

there is trouble in doing so, for they have advantage and superiority over others. For these statutes help the individual also to obtain future life. This is the meaning of the expression: "Which if a man do, he shall live by them," meaning that the statutes of the other nations have not this effect. Onkelos[1] translates it, "That through them he may live the life of eternity." The context shows that it must have reference to the life of the soul. For how can he say that by keeping the statutes and ordinances of the Torah, the person will live longer than by keeping the statutes of the other nations? This is obviously untrue, for the man who observes the Torah does not live longer corporeally than the others. But there is no doubt that he is referring to the life of the soul and not to the life of the body, hence Onkelos translates it, "That through them he may live the life of eternity." This is a clear proof to any intelligent man who will listen to reason and acknowledge the truth.

There is also another proof in section "Reëh,"[2] where Moses says to the Israelites: "Ye are the children of the Lord your God: ye shall not cut yourselves, nor make any baldness between your eyes for the dead. For thou art a holy people unto the Lord thy God." This seems at first sight strange. How can he say: Ye shall not cut yourselves for the dead, "For thou art a holy people

---

[1] See I, p. 52, note 1.

[2] This section extends from Deut. 11, 26 to 16, 17. The reference here is to 14, 1.

אותם אף אם יש טורח בשמירתם, כי יש להם יתרון ומעלה על זולתם, כי החקים הללו הם מועילים אל היחיד גם כן להביאו לחיי העולם הבא, וזהו אמרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מה שאין כן בשאר חקי האומות ההן, וכן תרגם אונקלוס וחי בהם ויחי בהון לחיי עלמא, וממקומו הוא מוכרח שעל חיי הנפש ידבר, כי איך יאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כלומר שבשמירת החקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר מבשמירת חקי שאר האומות, והרי זה דבר נגלה הכזב, כי לא יחיה שומר התורה חיים גשמיים יותר ארוכים מזולתו, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר ולא על חיי הגוף, ועל כן תרגמו אונקלוס ויחי בהון לחיי עלמא, וזו ראיה נכונה לכל בעל שכל ומודה על האמת.

ה וכן יש ראיה אחרת בפרשת ראה אנכי, שאמר להם משה לישראל בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת, כי עם קדוש אתה לה' אלהיך וכו', וזה לפי הנראה דבר מתמיה, כי איך יאמר לא תתגודדו על מת כי עם

16 דברים י"ד א'.

15 אנכי] S om.

unto the Lord thy God, and the Lord hath chosen thee to be His own treasure out of all peoples that are upon the face of the earth?" The contrary would seem to be the case, namely that for the reason given, one should grieve and mourn the more for the dead. For one should mourn more for the death of a king's son than for an ordinary person. It is like saying to a person, don't worry about the loss of your ring, for it had a fine pearl in it. The meaning of the text is this: Since you are sons of God and a holy people and a treasure above all peoples, you must not mourn unduly for the dead, for this would indicate that you think the person has ceased to exist, and therefore you mourn for him as for a potsherd that is broken and can not be repaired. But it is not so. He is like a vessel of silver or gold which can be repaired when it is broken, for he will come into the treasury of the Lord. Hence one should not mourn unduly, but only as one is grieved at parting from a friend or from one who goes on a long journey. Hence he concludes: "For thou art a holy people unto the Lord thy God," i. e. since God is holy and His servants are holy and thou art a holy people, equals unite with equals and the soul of the departed will therefore without doubt unite with the Separate Intelligences, because it is holy and the angels are holy attend-

קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה, והנה הדבר הוא בהפך, כי בעבור זה ראוי להצטער ולהתאבל יותר מדאי על המת, לפי שיותר ראוי להתאבל על בן מלך שמת מעל איש אחר, והרי זה דומה לאומר לחבירו אל תדאג על אבדת טבעת שלך כי מרגלית טובה היתה בה, אבל פירוש הפסוק כך הוא, אחר שאתם בנים לשם ועם קדוש וסגולה מכל העמים, אין ראוי לך להתאבל על המת יותר מדאי, כי זה יורה שאתם חושבים שהמת ההוא נעדר ואבדה תקותו, ולפיכך אתם מתאבלים עליו ככלי חרס שנשבר שאין לו תקנה, ואינו כן, אבל הוא ככלי כסף וכלי זהב שנשבר שיש לו תקנה, כי אוצר ה' יבא, ואין להצטער עליו יותר מדאי, אלא כאדם המצטער על פרידת אוהבו ממנו והולך בדרך רחוקה, ולזה סיים כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, כלומר אחר שהוא יתברך קדוש ומשרתיו קדושים ואתה עם קדוש, כל דבר יקרב לדומהו, ובלתי ספק נפש המת ההוא תדבק עם השכלים הנבדלים כי קדושה היא והמלאכים קדושים משרתי עליון,

[18] ואתה] S ואתם. || [20] היא] A om.

ants of God. Hence it is not proper to cut oneself and mourn unduly for the dead. This shows that the soul survives after death.

There is another proof from the words of Moses at the end of the section, "Ha'azinu,"[1] when he is about to close the Torah: "Set your heart unto all the words wherewith I testify against you this day . . . For it is no vain thing for you; because it is your life, and through this thing ye shall prolong your days upon the land . . ." In every document intended to establish a fact,[2] the subject-matter must be repeated in the last line. So Moses wrote down these things here to allude to the two kinds of reward which may be attained through the Torah, spiritual and material. Spiritual reward is referred to in the words: "Because it is your life." Material reward is alluded to in the words: "And through this thing ye shall prolong your days upon the land." To indicate the difference between spiritual reward and material, he says about the spiritual: "For it is no vain thing outside of thee,"[3] i. e. do not think that it is something distinct from you, for it is your

[1] This section embraces Deut. 32. The reference here is to verses 46 and 47.

[2] Gittin, 11a; Baba Batra, 161b.

[3] מִכֶּם is translated by Albo, "away from" or "outside of" you.

ועל כן אין ראוי להתגודד על המת ולא להצטער עליו יותר מדאי, וזה יורה שיש השארות לנפש אחר המות.

ו וכן יש עוד להביא ראיה ממה שהזכיר משה בסוף פרשת האזינו כשרצה לחתום התורה, אמר שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום וגו׳ כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה וגו׳, וזה כי כמו שבכל שטר קיום דבר צריך שיחזיר מענינו של שטר בשטה אחרונה, כך כתב משה רבינו עליו השלום בכאן דברים הללו לרמוז על שני מיני השכר המושגים מצד התורה, השכר הרוחני והשכר הגשמיי, על הרוחני אומר כי הוא חייכם, ועל הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה, וכדי להעיר על ההבדל שבין השכר הרוחני והשכר הגשמי, אמר על הרוחני כי לא דבר רק הוא מכם, כלומר אל תחשבו שהוא דבר אחר זולתכם אבל

---

6 דברים ל״ב מ״ו–מ״ז. || 9 גטין דף י״א ע״א.

---

1 ולא להצטער] A ולהצטער. || 6 הדברים] S adds האלה. || מעיד בכם] S, A מצוה אתכם. || 12 והשכר] A לשכר.

own life, namely the essence of life surviving after death. This is in order to indicate that the intellect which is acquired through understanding of the service of God, as we explained above,[1] is itself the life and the existence of the soul after death. The word *hu* (=it) is an indication of this, as we explained above,[2] when we analyzed the meaning of the expression *hu hu.* Material reward is referred to in the words: "And through this thing ye shall prolong your days upon the land," indicating that the material reward that is attained through fulfilment of the Torah and the commandments is not the main reward but something incidental that goes with the fulfilment of the Torah. Similarly the words: "Because that for this thing the Lord thy God will bless thee,"[3] which are mentioned in connection with charity, do not represent the main reward, as we explained above.[4]

We can also cite proof from the Hagiographa. David, speaking of the reward of the individual who fears God, says: "What man is he that feareth the Lord? Him will He instruct in the way that he should choose,"[5] i. e. He will instruct him in the way he should choose in order to attain the

---

[1] III, 5, p. 40 ff. and IV, 29, p. 273 f.

[2] II, 27, p. 170.

[3] Deut. 15, 10.

[4] III, 33, p. 304 f.

[5] Ps. 25, 12.

הוא בעצמו חייכם, רוצה לומר מהות החיות הנשאר אחר המות, וזה לבאר שהשכל הנקנה מצד ההשכלה בעבודת השם יתברך שבארנו בפרק חמישי מהמאמר הג׳ ובפרק תשעה ועשרים מזה המאמר, הוא בעצמו החיות וקיום הנפש אחר המות, ולשון הוא יורה על זה, כמו שבארנו בפרק כ״ז מן השני מענין הדבר שיאמר עליו הוא הוא, אבל על השכר הגשמיי אמר ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה, להורות כי השכר הגשמיי המושג מצד קיום התורה והמצות אינו עיקר השכר אלא דבר נמשך לקיום התורה, וכן כי בגלל הדבר הזה יברכך ה׳ אלהיך המוזכר על הצדקה אינו עיקר השכר, כמו שנתבאר בפרק שלשה ושלשים מהמאמר הג׳.

ז וכן יש להביא ראיה מהכתובים, אמר דוד במזמור אליך ה׳ נפשי אשא כשדבר על גמול האיש הפרטי הירא את השם יתברך, אמר מי זה האיש ירא ה׳ יורנו בדרך יבחר, רוצה לומר שיורה אותו הדרך שראוי לבחור כדי שישיג התכלית האנושי,

11 דברים ט״ו י׳. || 16 תהלים כ״ה י״ב.

1 רוצה לומר] S adds הנפש שהיא. || 11 הזה] A om. || 13 שלשה ושלשים] S, A כ״ט.

human purpose, namely, that "His soul shall abide in prosperity; and his seed (who remain) shall inherit the land."[1] Now if the soul ceased to exist with the death of the body, he should not say that his soul shall abide in prosperity when his seed shall inherit the land. He indicates, therefore, that there is a specific good in which the soul will abide after death. This is a clear proof beyond all cavil. Solomon also says: "When a wicked man dieth, his expectation shall perish,"[2] alluding to the destruction of the soul of the wicked. But in referring to the righteous he says: "But the righteous, even when he is brought to death, hath hope,"[3] which shows that there is hope for the soul of the righteous after death.

We can also cite evidence from the Prophets. Isaiah, referring to a penitent who died, says: "I have seen his ways, and will heal him; I will lead him also, and requite with comforts him and his mourners."[4] Since he speaks of "his mourners," it is clear thot the man is dead, and yet he says that having seen his ways He has healed him and led him in the way of all the earth so that He requited with comforts him and his mourners. But there is no comfort to him and his mourners, nor healing, if the soul perishes and goes to destruction. There is comfort to him if his soul survives, and there is com-

---

[1] Ps. 25, 13.

[2] Prov. 11, 7.

[3] Ibid. 14, 32.

[4] Is. 57, 18.

והוא שנפשו בטוב תלין וזרעו הנשארים יירשו ארץ, ואם היתה הנפש נעדרת במות הגוף איך יאמר כי תלין נפשו בטוב כשזרעו יירש ארץ, אבל יורה שיש טוב מיוחד שתלין בו הנפש אחר המות, וזו ראיה ברורה שאין עליה גמגום, וכן אמר שלמה במות אדם רשע תאבד תקוה, לרמוז על אבדן נפש הרשע, ועל הצדיק אמר וחוסה במותו צדיק, שזה יורה שיש תקוה לנפש הצדיק אחר המות.

ח וכן יש להביא ראיה מהנביאים מדברי ישעיה שאמר על בעל תשובה שמת דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו ואשלם נחומים לו ולאבליו, כי אחר שהזכיר ולאבליו יורה שעל המת הוא מדבר, ואמר עליו כי לפי שראה דרכיו רפא אותו בשנחהו בדרך כל הארץ בענין ששלם נחומים לו ולאבליו, ואין נחומים לו ולאבליו ולא רפואה אם תפסד הנפש ותלך לאבדון, אבל הנחומים לו הם כשיתן לו ההשארות

5 משלי י"א ז'. || 7 שם י"ד ל"ב. || 10 ישעיה נ"ז י"ח.

6 נפש] S הנפש.

fort to his mourners if they all know that the hope of the dead one is not destroyed and that he has spiritual immortality. This shows that immortality of the soul was known in those days and derived from the Torah, and therefore the prophet promises the penitent that God will heal him of his iniquities and, in consideration of his penitence, will reward him with immortality, so as to give comfort to him and his mourners. Also in the prophecy of Zechariah the angel promises Joshua the son of Jehozadak, the high priest: "If thou wilt walk in My ways, and if thou wilt keep My charge . . . then I will give thee free access among these that stand by."[1] This denotes the permanent existence of the soul, as we explained before.[2] We could cite many passages of a similar nature from the Prophets, but those that we have cited are sufficient to show the nature of the evidence that may be adduced from the Bible in favor of spiritual reward. It is also clear from what we have said that the Torah does not mention individual corporeal reward, as many have thought, but individual spiritual, and universal corporeal.

---

[1] Zech. 3, 7.

[2] III, 5, p. 52.

הנפשיי, ולאבליו כשידעו כלם שלא נאבדה תקות המת אבל יהיה לו השארות רוחניי, וזה ממה שיורה שההשארות הנפשיי היה ידוע ומקובל אצלם מצד התורה, והיה מיעד הנביא לבעל התשובה שירפאהו השם יתברך מעונותיו בדרך שישלם לו בשכר תשובתו ההשארות הנפשיי, כדי שימשך מזה נחומים לו ולאבליו, וכן בנבואת זכריה יעד המלאך ליהושע בן יהוצדק הכהן הגדול אם בדרכי תלך ואם וגו' ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, שזהו קיום לנפש על הדרך שפירשנו בפרק חמישי מהמאמר הג'. ודברים הרבה כאלו היינו יכולין להביא מדברי הנביאים, אלא במה שכתבנו יש די להעיר על מיני הראיות שאפשר להביא מהפסוקים על השכר הרוחני. ונתבאר מדברינו שלא נזכר בתורה השכר האישיי הגשמיי כמו שחשבו רבים אלא הרוחני הפרטי והגשמיי הכללי:

8 זכריה ג' ז'.

5 שישלם] S שישולם. || 9 ואם] S om. || 12 די] S בו. || 13 להעיר] S להעיד.

Chapter 41

There is still another philosophical and more profound way of proving immortality of the soul from the Torah, as follows:

We have shown that the various powers or faculties result from various principles. Hence if we know that man has a faculty which is common to him and the animal, and another faculty in which he differs from it, we know that the faculty in which he differs from the animal comes from a principle different from that which gives animality to the animal. In the same way verdigris[1] contains a power of burning and a power of corroding, which are distinct. We know that the burning function comes to it from the power of copper, and we infer that the corroding power comes to it from another principle, namely vinegar. In the same way, we see that the faculty by which man is distinguished from the lower animals has a specific and peculiar function in which the corporeal powers do not participate, namely the conception of the separate substances and of immaterial and abstract ideas, which is indestructible. Hence we infer that this faculty can exist by itself without body and is not destroyed with the destruction of the body.

---

[1] Ar. زنجار (zinjar). Distilled verdigris is "a dark-green crystallized normal cupric acetate obtained by dissolving common verdigris in distilled vinegar and then slowly evaporating." It is used as a pigment. Cf. Wolfson, Crescas' Critique of Maimonides, p. 312, l. 18.

פרק מא

א עוד יש לי בזה דרך אחרת עיונית יותר עמוקה להכריח ההשארות הנפשיי מכללות התורה והיא זו.

ב כבר בארנו כי הכחות המתחלפות לא יבאו אלא מהתחלות מתחלפות, ולזה כאשר ידענו שיש באדם כח בו ישתתף לבעלי חיים וכח בו יובדל מהם, ידענו שהכח אשר בו יובדל מהם יבא מהתחלה אחרת זולת ההתחלה הנותנת החיות בבעלי חיים, כמו הזנגאר שנמצא בו כח שורף וכח מאכל שהן שתי כחות מתחלפות, והשגנו שהשרפה באה לו מכח הנחשת, שפטנו שהכח המאכל יבא לו מהתחלה אחרת שהוא החומץ, וכן מאשר ראינו שהכח שבו יובדל האדם מהבעלי חיים יש לו פעל מיוחד בפני עצמו בלי שתוף הכחות הגשמיות, וזה בהשגת העצמיות הנפרדות והמושכלות המופשטות מחומר שהוא דבר בלתי נפסד, שפטנו שזה הכח יש לו קיום בפני עצמו בזולת הגוף ולא יפסד בהפסד הגוף.

---

2 דרך] A ראיה. || 5 ידענו] A השגנו. || 9 הזנגאר] A הונג'אר, S הזונאר or הזוג או, D הזונאר.

Accordingly when Adam apprehended the separate substances, abstracted from matter—this is the meaning of the verse: "And the man gave names to all cattle, and to the fowl of the air . . ."[1]—he inferred that he had a psychic power independent of matter and not destroyed with the destruction thereof. But he did not understand how to maintain that power. But when God revealed Himself to him and commanded him: "But of the tree of the knowledge of good and evil, thou shalt not eat of it; for in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die,"[2] it became clear to him that the preservation of the soul is brought about by doing the will of God, and the death of it by transgressing His words.

Now the earlier divine laws, like those of Adam and of Noah, knew of this spiritual reward we mentioned, namely the separate existence of the soul through the command of God; they knew it from their own ratiocination and from Adam's knowledge, acquired by himself and received from God, which they learned from Adam himself. Hence they threatened the loss of this spiritual reward to any one who rebelled against the command of God and transgressed

---

[1] Gen. 2, 20. Gersonides also in his commentary on Genesis, ed. Venice, p. 14b, says that Adam's wisdom consisted not in imposing arbitrary names, but in designating the essence or definition of the various things: וזה שמה שקרא אדם מהשמות. אין הרצון בו קריאת השם לפי הסכמת הלשון לבד מזולת שיורה על מהות זה השם הנקרא בו אבל הרצון

ג ובעבור זה כשהשיג אדם הראשון העצמיות הנפרדות המופשטות מחומר, שזהו פירוש ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל עוף השמים, שפט בשיש לו כח נפשיי בלתי נתלה בחומר ולא נפסד בהפסדו, אבל לא שער במה יהיה קיום הכח ההוא, וכאשר נגלה עליו השם יתברך וצוהו ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, נתבאר לו כי קיום הנפש יהיה במה שתעשה רצון השם יתברך, ומיתתה בשתעבור על דבריו.

ד ומאשר הדתות האלהיות הראשונות כמו תורת אדם ותורת נח היה מושכל אצלם הגמול הזה הרוחני שאמרנו שהוא קיום הנפש בפני עצמה במצות השם יתברך, והיה מושג אצלם מצד מה שנתבאר אצלם ומה שהושג לאדם ומה שנאמר לו מפי השם יתברך שידעו וקבלו זה מפי אדם עצמו, לפיכך היו מיעדים הפסד השכר הזה הרוחני לממרה פי השם

2 בראשית ב' כ'. || 6 שם ב' י"ז.

5 הכח] A החומר. || 13 והיה] A יהיה. || 14 ומה] A מה.

קריאת השם המורה על מהות דבר ודבר והשמות אשר זה ענינם הם הגדרים. Cf. also Halevi, "Cusari," IV, §25, ed. Hirschfeld, pp. 269-271.

[2] Gen. 2, 17.

His words, like a master who says to his servant: If you disobey my command, I will take away all that you have, from which we infer of course that if he does not disobey he will retain what he has.

In this way we understand the statement God made to Adam in reference to transgressing His command: "For in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die." The double death (*mot tamut*) no doubt means a special punishment for the body and a special one for the soul. Before he ate of the tree of knowledge, his natural power was adequate to supply the body with as much material as was dissolved, so that the matter that was dissolved did not exceed the new matter supplied by the food which came into the body from the outside, and hence it was possible in this way that the body should exist forever. But after he had eaten of the tree of knowledge, dissolution exceeded assimilation, as is the case to-day, and death became inevitable, as is explained in the first book of the Canon.[1] Hence the expression: "For in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die," referring to the body, i. e. in that day dissolution will get the better of assimilation and death will be inevitable. Now the tree of life had the power to re-enforce the natural power of the individual and to enable it to make assimilation equal to dissolution or even to exceed it. Hence the text

[1] The Canon of Avicenna, the standard medical authority in the middle ages. Cf. Encyclopaedia Britannica, s. v. Avicenna, III, 63. Heb. transl., ed. Naples 1491, I, 1, 6, ch. 2, והגידול לא יהיה אלא בשיהיה היורד יותר מהניתך.

יתברך ועובר על דבריו, כאדון האומר לעבדו אם תעבור על מצותי אקח כל אשר לך, שהבנת המאמר הזה בלי ספק היא שאם לא יעבור שישאר בידו אשר לו.

ה וזהו מה שיעד השם יתברך לאדם על עברו על מצותו כי ביום אכלך ממנו מות תמות, והמיתה הכפולה הזאת בלי ספק הוא עונש לגוף בפני עצמו ולנפש בפני עצמה, לגוף בפני עצמו, כי קודם שאכל מעץ הדעת היה הכח הטבעי אשר בו מספיק לעשות תמורת מה שנתך בשוה, ולא היתה ההתכה גוברת על תמורת המזון הבא אל הגוף מחוץ, והיה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף תמיד על זה הדרך, ואחר שאכל מעץ הדעת היתה ההתכה גוברת על התמורה כמו שהוא היום, והוא בהכרח שימות, כמו שנתבאר בראשון מהקאנון, וזהו שאמר הכתוב כי ביום אכלך ממנו מות תמות הנאמר על הגוף, כלומר כי ביום ההוא תגבר ההתכה על התמורה והוא בהכרח שימות, ובעבור שמטבע עץ החיים היה להחליף הכח כדי שיוכל הכח הטבעי לעשות התמורה שוה אל ההתכה או יותר, אמר הכתוב

---

5 על] A ועל.

says: "And now, lest he put forth his hand, and take also of the tree of life, and eat, and live forever."[1] That is, he may correct the error he has made in eating of the tree of knowledge, and live forever. This is the way we must understand the text taken literally, in reference to the death of the body as a result of eating of the tree of knowledge.

The punishment of the soul consisted also in her destruction and death. The text mentions death twice,[2] referring to the death of the body and the death of the soul. Now since the punishment of him who transgresses the commandment of God is the death of the soul, the reward of him who fulfils the commandment of God is without doubt the permanent existence of the soul.

From all this it is clear that the immortality of the soul was known to Adam and Noah and those who observed their laws. In fact our opponents admit that the punishment announced to Adam had reference to the soul, but they say that it had reference to the soul only, whereas we say that it had reference to the body also, as the meaning of the text shows. As long as the punishment of the body has not been remitted, there is no proof of the remission of the punishment of the soul except by keeping the commandments of God. However, since we all agree that the punishment promised to the soul is without the body,

---

[1] Gen. 3, 22.

[2] The emphatic form מות תמות is interpreted in good talmudic style to refer to two deaths.

ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל, כלומר יתקן מה שעוות באכילת עץ הדעת וחי לעולם, וזהו דרך הבנת אלו הפסוקים כפי הפשט והבנת מיתת הגוף באכילת עץ הדעת.

ו וכן עונש הנפש היה שתפסד ותמות, וזו היא המיתה הנכפלת בכתוב לרמוז על מיתת הגוף ומיתת הנפש, ואחר שעונש העובר על מצות השם יתברך הוא מיתת הנפש, הנה שכר המקיים מצות השם יתברך הוא קיומה בלי ספק.

ז ומכל זה יראה כי קיום הנפש היה ידוע ומושכל אצל אדם ונח ושומרי תורתם, וכן בעלי ריבנו מודים כי העונש המיועד לאדם היה לנפש, אלא שהם אומרים שהוא לנפש בלבד ואנחנו נאמר שהיה בו עונש לגוף גם כן, כמו שיורה פשט הכתובים, וכל עוד שלא נתקן עונש הגוף אין ראיה על תקון עונש הנפש אלא בשמירת מצות השם יתברך, ומכל מקום אחר שלדברי כלנו העונש המיועד לנפש הוא

1 בראשית ג׳ כ״ב.

1 ואכל] A adds וגו׳. || 4 והבנת] S adds פשט. || 10 היה] A היא. || ריבנו] S דיננו. || 13 שהוא] A om. || 17 המיועד] S המיוחד.

reward will also be bestowed upon the soul without the body.

And this is precisely the manner in which the Torah announces punishments to the soul if she transgresses the commandments of God. Some of the things forbidden are articles of food which are good for the body and not injurious at all. For example: "For whosoever eateth leavened bread . . . that soul shall be cut off . . ;"[1] also in relation to fat, we read: "For whosoever eateth the fat of the beast . . . even the soul that eateth it shall be cut off from his people."[2] But it is well known that leaven during Passover and fat at any time are not deadly poison to cut off the one who eats them before his time, for experience shows that it is not so. The expression that the person will be cut off must therefore refer to punishment of the soul of the sinner.

There are indeed instances in which the punishment of being cut off extends also to the children of the sinner, as our Rabbis say[3] that in this particular punishment both he and his children are cut off. But it is not true of all cases, for it would not be fair. Reuben, for example, a man of eighty, eats a piece of fat, the

---

[1] Ex. 12, 15.

[2] Lev. 7, 25.

[3] This definition of כרת is given by Rashi as quoted in Tosafot Yebamot 2a, catchword אשת; in Shabbat 25b, top, Rashi has ימיו נכרתים והולך ערירי. Cf. also Nahmanides on Lev. 18, 29, who quotes from Rashi (not in our texts!) זרעו נכרת וימיו נכרתים.

בזולת הגוף, הגמול גם כן יגיע לנפש בזולת הגוף.

ח וזה הדרך בעצמו דרכה בו התורה כשיעדה העונשין לנפש בעברה על מצות ה', ואף על פי שהדברים הנאסרים הם מזונות נאותים לגוף ואין בהם נזק כלל, שהרי אמרה תורה כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש וגו', וכן בחלב אמרה תורה כי כל אוכל חלב ונכרתה הנפש האוכלת מעמיה, והוא דבר ידוע שאין אכילת החמץ בפסח והחלב בכל זמן סם מסמי המות שיכרת האוכל בימי עלומיו כי החוש מכחיש זה, אבל בלי ספק הכרת הזה הוא עונש לנפש החוטא.

ט ואף אם יש כריתות בתורה שענשם מגיע לזרע החוטא גם כן, כאמרם רבותינו ז"ל כרת הוא וזרעו נכרתין, אין זה הדין בכל הכריתות, כי לא יהיה דין ישר כי ראובן בהיותו בן שמונים שנה אם יאכל כזית

6 שמות י"ב ט"ו. || 7 ויקרא ז' כ"ה. || 14 עיין פי' רש"י שהובא בתוספות יבמות דף ב' ע"א ד"ה אשת אחיו מאמו.

4 בעברה] A בשעברה. || 7 הנפש] A om. || 11 הזה] A om. || 14 גם כן] A om.

size of an olive, and all his children and descendants die before their time, but the sinner himself is not punished, for he has lived his eighty years. This shows, therefore, that in the punishment of being cut off the soul of the sinner is also punished. Now since the punishment mentioned in the law of Moses under the term of being cut off, necessarily refers to the soul without the body, it follows that the soul which does not sin will not be cut off and the reward will come to the soul without the body.

This conception of the punishment of being cut off, which is mentioned in the Torah in various places, is precisely the one that was accepted by Adam, Noah, Shem, Eber, and other distinguished persons, like Abraham, Isaac and Jacob. This is the reason why Abraham was ready to give up his own life and the life of his only son and all the material prosperity which had been promised to him,—the possession of the land of Canaan and his children's possession of the gate of their enemies: "For in Isaac shall seed be called to thee,"[1]—and was going to kill his only son, because he knew that if one fulfils the commandments of God, the soul will exist forever and enjoy eternal bliss, whereas if one transgresses the commandments of God, the soul will not prosper and will be cut off from that bliss. Of what good would have been to him his family after his death and all the material promises if he had

[1] Gen. 21, 12.

חלב שימותו בניו וכל זרעו בלא עתם, ולא יגיע מזה עונש אל החוטא, כי ימות בן שמונים שנה, אלא שמזה יתבאר שיש עונש בכרת מגיע לנפש החוטא בהכרח, ואחר שהעונש הנזכר בתורת משה בכריתות הוא מיועד בהכרח לנפש בזולת הגוף, זה יורה שהנפש שלא תחטא לא תכרת, ויהיה השכר אם כן מגיע לנפש בזולת הגוף.

י וזה הדרך המובן מן הכרת הנזכר בתורה במקומות מתחלפים הוא בעצמו הדרך המקובל מאדם ומנח ומשם ועבר וזולתם מן היחידים כאברהם יצחק ויעקב, ועל כן מאס אברהם אבינו חייו וחיי בנו יחידו וכל ההצלחות הגשמיות שהיו מיועדות לו לרשת את ארץ כנען ושיירש זרעו את שער אויביו וכי ביצחק יקרא לך זרע, והלך לשחוט את בנו יחידו, בהיותו יודע כי בקיום מצות ה' תתקיים הנפש קיום נצחי ותשאר בנועם מתמיד, וכי בעברו את פי השם יתברך היא לא תצלח ותהיה נכרתת מן הנועם ההוא, ומה חפצו בביתו אחריו ובכל היעודים הגשמיים אם הפסיד הטוב

---

[3] שיש–בכרת] A שעונש הכרת. || [11] אבינו] A om. || [19] הפסיד] A יפסד.

lost that eternal good, the immortality of the soul? To be sure, we may say here that Abraham served God from pure love and was not concerned with reward at all, but only with the fulfilment of the will of God whom he loved. Nevertheless, our argument as a whole is correct and compels every intelligent person to admit that from the punishment which is mentioned we infer that there is reward of the soul, which survives after death.

One may ask, however, why does not the Torah speak at length about this matter instead of relying on the inference which we made from the punishment of cutting off and death that is announced to the soul? The answer is this: He who gave the Torah was concerned about healing the ills of the soul, as an expert physician is concerned about healing the ills of the body. The physician is interested in curing the cause of the disease and not in curing the other attendant and incidental ailments, for if he cures the cause, all the other ailments will be cured. In the same way the Healer of souls is interested in curing the cause of the disease.

ההוא הנצחי שהוא קיום הנפש, אלא שבזה יש לומר כי לפי שהיה אברהם עובד ה׳ מאהבה גמורה לא היה חושש לשכר כלל, אלא להשלים רצון אהובו שהוא השם יתברך, אבל מכל מקום הטענה בכללה שאמרנו היא טענה אמתית מכרחת כל בעל שכל להיות שכר הנפש וקיומה אחר המות מובן בהכרח מן העונש המיועד.

יא ואולם למה לא הרחיבה בו התורה הבאור וסמכה בזה על מה שיובן מן הדרך שאמרנו מצד עונש הכרת והמיתה המיועד אל הנפש, הנה הטעם בזה כי נותן התורה חשש לרפאות חליי הנפשות כדרך שהרופא המובהק חושש לרפאות חליי הגופות, וכמו שהרופא המובהק יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא ולא יחוש לרפאות שאר המקרים הנמשכים, כי ברפואת הסבה תמשך הרפואה לכלם, כן רופא הנפשות יחוש לרפאות סבת החולי הנמצא.

---

[1] ההוא] A om. || [3] אהובו] S אוהבו. || [4] בכללה] A בכל זה. || [10] המיועד] S המיועהת. || [11] לרפאות] A לרפאת. || [12] לרפאות] A לרפאת. || [13] הגופות] A הגוף. || לרפאות] A לרפאת. || [14] לרפאות] A לרפאת. || [16] לרפאות] A לרפאת.

But it is clear that there can be no spiritual reward and punishment unless there is Providence.

The ancients, however, all the seed of Adam and all the descendants of Noah, except a few distinguished individuals, like Shem and Eber and Abraham and others, worshipped idols, denied Providence and followed sense experience only. Hence they paid no attention to the spiritual promises which they knew from the laws of Adam and Noah. They rejected them and did not believe in them because they could not be perceived by the senses. Therefore God, who knows the hidden things of the heart, chose another way. He promised in the law of Moses corporeal and physical rewards, supernatural in their character, to show that he who serves God and keeps His commandments is looked after by God, who provides for all the details of his existence, and is not subject to the regular course of nature. Thus the Rabbis say,[1] commenting on the biblical verse: "Get thee out of thy country . . . and I will make of thee a great nation, and I will bless thee, and make thy name great:"[2] "A journey diminishes three things—children, money and fame—therefore God said: 'I will make of thee a great nation,' to assure him of children; 'And I will bless thee,' to assure him

[1] Bereshit Rabbah 39.

[2] Gen. 12, 1-2.

יב והוא מבואר שאין דרך מציאות לשכר ולעונש הנפשיי אלא עם מציאות ההשגחה.

יג ולפי שהקדמונים כל זרע אדם וכל בני נח זולתי יחידי סגולות כמו שם ועבר ואברהם וזולתם כלם היו עובדי עבודה זרה ומכחישים ההשגחה ונמשכים אחר המוחש, ולזה לא היו חוששין לאותו היעוד הנפשיי שהיה מושכל וידוע אצלם מתורת אדם ונח, אבל היו מרחיקים אותו ולא היו מאמינים בו אחר שלא היה מושג בחוש, בעבור זאת בחר השם יתברך היודע תעלומות לב דרך אחרת, והוא ליעד בתורת אברהם דברים גשמיים ויעודים גופיים שהם כנגד מנהג הטבע, להורות כי עובד ה׳ ושומר מצותיו הוא מושגח בכל פרטי עניניו מהשם ואיננו משועבד למנהג הטבע, וזהו שאמרו רבותינו ז״ל על לך לך מארצך וגו׳ ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך, לפי שהדרך ממעטת ג׳ דברים, ממעטת את הזרע וממעטת את הממון וממעטת את השם, לכך נאמר ואעשך לגוי גדול להבטיח על הזרע, ואברכך

14 בראשית רבה פרשה ל״ט. || בראשית י״ב א׳–ב׳.

[1] דרך] A om. || [4] יחידי] A יחידים. || כמו] S כגון. || [5] עובדי] A עובדים. || [11] ויעודים] S om. || [16] שמך] A adds וגו׳.

of money; ‘And I will make thy name great,’ to assure him of fame.” This is in order to show that he who serves God is not subject to the laws of nature and is not injured by the natural causes of harm, but treads upon the lion and asp, and tramples under feet the young lion and the serpent.[1]

In the Law of Moses, God followed exactly the same method as in the law of Abraham. He performed signs and wonders in the presence of all in order that it may be clear to them that he who serves God and keeps His commandments is not subject to the things of nature, but all the things of nature are subject to him. Now we find that there is not one of the things of nature that has not some value or purpose. We also find that certain acts and practices produce results which do not logically follow from those acts. Surely, then, the commandments of the Torah must have certain valuable results, though reason can not show it.

The Rabbis mention certain practices which produce certain results that do not follow logic-

[1] Cf. Ps. 91, 13.

הבטחה על הממון, ואגדלה שמך הבטחה על השם, וזה להורות כי עובד השם יתברך איננו משועבד כלל למנהג הטבע ולא יזיקוהו המזיקים הטבעיים, אבל על שחל ופתן ידרוך ירמוס כפיר ותנין.

יד וזה הדרך שנמצא בתורת אברהם הוא בעצמו הדרך שדרך בו השם יתברך בתורת משה, וזה בעשית האותות והמופתים המפורסמים לכל, כדי שיתברר להם כי עובד השם יתברך ושומר מצותיו איננו משועבד לדברים הטבעיים אבל כל הדברים הטבעיים משועבדים אליו, ואחר שנמצא בדברים הטבעיים שאין אחד מהם שלא ימשך אליו תועלת ותכלית מה, ונמצא תועליות נמשכים למעשים ופעולות מה אין ההקש גוזר שימשכו התועליות ההן מן המעשים ההם, כל שכן שראוי שימשכו למצות התורה תועליות, ואף על פי שאין ההקש גוזר המשכם מן המעשים ההם.

טו שכן נמצא לרבותינו ז"ל יזכירו פעולות ומעשים ימשכו מהם תועלות אין ההקש גוזר שימשך זה מהם,

---

[3] כלל] A om. || [7] בעשית] A בעשות. || [8] שיתברר] A שיתבאר. || [13–15] מה–ההקש] A om.

ally from the acts, as for example in treatise Shabbat:[1] "If one has a bone in his throat, he should take a bone of the same kind, put it on the back of his head and say: '*Had had nehit, bela' bela' nehit, had had,*'" and other matters of the same sort which are mentioned there. Also in tractate Sanhedrin[2] it is told in the name of R. Eliezer the Great that he said: "I said a word and the whole field was filled with cucumbers; I said another word and they were all collected in one place;" from which it appears that by doing certain apparently irrelevant things, or even merely by saying certain words without doing anything, certain results follow which have no logical relation to the act or word.

So we say that the divine Wisdom knows that certain acts and practices, namely the commandments of the Torah, are followed by certain results, reward and punishment of the soul, even though we do not know how the result follows from the act. Neither do we know why certain results follow from certain acts or words mentioned by the Cabalists, where there is no logical relation between the two. In the same way the rewards and the punishments mentioned in the Torah follow upon a deliberate doing of the commandments or prohibitions and are connected with them and result from them as an effect follows from its causes.

---

[1] 67a.

[2] 68a.

כמו מה שנזכר במסכת שבת בסוף פרק במה אשה מי שיש לו עצם בגרונו מביא עצם מאותו המין ומניח לו על קדקדו ואומר הכי חד חד נחית בלע בלע נחית חד חד, ודברים אחרים רבים שנזכרו שם מזה המין, וכן נזכר במסכת סנהדרין בענין ר' אליעזר הגדול שאמר אמרתי דבר ונתמלא כל השדה קשואים, אמרתי דבר ונתקבצו כלם למקום אחד, שיראה שבעשית פעולות אין ההקש גוזר אותן או אפילו בהזכרת תיבות ידועות בלבד בזולת מעשה, ימשך מהם פעל מה שאין ההקש גוזר שימשך כך.

טז ואף אנו נאמר ששערה החכמה העליונה מעשים ופעולות הן הנה מצות התורה, שיהיה נקשר בהם ונמשך מהם תועלת הגמול והעונש הנפשיי אף אם לא נדע איך יתחייב זה מהם, כמו שלא נדע טעם המשך התועלות ההם לפעולות ההם או לתיבות הנזכרות בפי חכמי הקבלה וזולתם שאין ההקש גוזר כך, וכן הגמולים והעונשים המיועדים בתורה ימשכו למעשה המצות והעבירות הנעשות בכונה ויקשרו בהם ויתחייבו מהם כהתחייב הדבר מסבותיו.

1 דף ס"ז ע"א. || 5 דף ס"ח ע"א.

1 פרק] S om. || 5 בענין] S ענין.

Take as an instance Nebuchadnezzar. He was an absolutely wicked man and God decreed that he should lose his reason, abandon mankind and live among the beasts. But the decree was delayed twelve months in consideration of an act of benevolence which he had to his credit. The Rabbis even say[1] that Daniel was punished because of a certain advice which he gave to Nebuchadnezzar: "Wherefore, O king, let my counsel be acceptable unto thee, and break off thy sins by almsgiving, and thine iniquities by showing mercy to the poor . . ."[2] It is clear, therefore, that almsgiving has the effect of annulling a decree, and that such effect follows even if the recipient is not deserving. This is why Rabbi Ammi refused to take alms from idolaters.[3]

In reference to punishment also the Rabbis say:[4] Since the temple was destroyed, the four modes of capital punishment inflicted by the court have been annulled, but the law of the four kinds of capital punishment still holds: If one is guilty of an act punishable by stoning, he either falls down from the roof or a wild beast tramples him under foot. If he is guilty of a sin punishable by strangulation, he either drowns in the river or he dies of suffocation. The same thing holds of the

[1] Baba Batra 4a.
[2] Dan. 4, 24.
[3] Baba Batra 10b.
[4] Sanhedrin 37b.

יז תדע שהרי נבוכדנאצר רשע גמור היה ונגזרה עליו גזרה שתטרף דעתו ויהיה נטרד מבין בני אדם לדור עם החיות, ונתאחרה אותה גזרה שנים עשר חדש בשכר מצות הצדקה, עד שאמרו רבותינו ז"ל בפרק א' מבבא בתרא למה נענש דניאל מפני שהשיא עצה לנבוכדנאצר, שנאמר להן מלכא מלכי ישפר עליך וחטיך בצדקה פרק ועויתך במחן ענין וגו', הרי מפורש שהצדקה תועיל לבטל הגזרה, ושהשכר הזה נקשר בה ונמשך ממנה אף על פי שלא יהיה המקבל ראוי לו, ולזה לא היה רבי אמי רוצה לקבל צדקה מהעכו"ם.

יח וכן בענין העונשים אמרו רבותינו ז"ל, משחרב בית המקדש אף על פי שבטלו ארבע מיתות בית דין, דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה או נופל מן הגג או חיה דורסתו, מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי, ועל זה הדרך הוא

5 דף ד' ע"א. || 6 דניאל ד' כ"ד. || 10 בבא בתרא דף י' ע"ב. || 12 סנהדרין דף ל"ז ע"ב.

1 נבוכדנאצר] S נבוכדנצר. || 5 א'] S ח'. || 6 שהשיא] S, A שהשיאו. || לנבוכדנאצר] S לנבוכדנצר. || 10 יהיה] S היה. || 11 מהעכו"ם] S מהגוים. || 12–16 וכן–בסרונכי] A, B and C om. || 16 בסרונכי] S בסרוקני.

other commandments of the Torah. Even though it may not be logical we must believe it is so, since experience shows that nature is subject to the control of the righteous, the pious and those who observe the commandments of the Torah. This is an important principle of the Torah.

A case in point is Marah.[1] Moses cast a tree into the water and it became sweet. According to tradition the tree was the wall ivy, whose wood is very bitter and not apt to make water sweet.[2] The Bible says: "There He made for them a statute and an ordinance, and there He proved it."[3] The correct interpretation of the trial is that given by Rabbenu Nissim.[4] The pronominal suffix of the verb *nissahu* (=proved it) refers to "statute" and "ordinance," and the meaning is as follows: God made for the people there a statute and an ordinance, as the Rabbis say[5] that the laws of Sabbath and of civil justice were given in Marah, "and there he proved it," i. e. Moses proved this statute and ordinance before the people when he showed them that nature is subject to those who keep the commandments of God, so that bitter water is made sweet by means of bitter wood. Hence it says in the sequel:

---

[1] Ex. 15, 23 f.

[2] Mekilta, Beshallah, I, ed. Friedman, 45b. For the meaning of הרדופני, see Jastrow, Dictionary, s. v. הַרְדֻּפְנֵי.

[3] Ex. 15, 25.

[4] Nissim ben Reuben Gerondi, fl. in Barcelona 1340-1380. See J. E. IX, 317. In his work שנים עשר דרשות שחבר רבינו נסים זלה"ה, ed. Lemberg, 1799, דרש הששי, fol. 29a, he says: אבל נראה לי כי ושם נסהו שב אל החק והמשפט שהזכיר כבר

בשאר מצות התורה, ואף על פי שלא יגזור ההקש זה ראוי שנאמין שיהיה כן, אחר שהעיד הנסיון היות הטבע משועבד ונכנע לצדיקים ולחסידים ולשומרי מצות התורה, וזה יסוד גדול לתורה.

יט ולזה תמצא במרה כשהשליך משה רבינו עליו השלום העץ אל המים וימתקו המים, שאותו העץ היה הרדופני שהוא עץ מר מאד לפי מה שבאה הקבלה בו ואין מדרכו להמתיק המים, ואמר הכתוב שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו, והפירוש הנכון בנסיון הזה הוא מה שפירש בו הר"ן ז"ל שהוא שב אל החק והמשפט, רוצה לומר שהשם יתברך שם אל העם חק ומשפט שם, כאמרם ז"ל שבת ודינין במרה אפקוד, ושם נסהו, רוצה לומר כי שם נסה משה את החק ואת המשפט הזה לפני העם כשהראה להם איך היה הטבע נכנע ומשועבד לשומרי מצות השם עד שהמים המרים נמתקו בעץ המר, ולזה

5 מכילתא בשלח, הוצאת פרידמן דף מ"ה ע"ב. || 6 שמות ט"ו כ"ג. || 9 שם ט"ו כ"ה. || 12 סנהדרין דף נ"ו ע"ב.

10 הר"ן] E הרמב"ן. || 11 שהשם יתברך] S שהוא.

ורוצה לומר כי שם במרה שם לו חק ומשפט ושם נסהו אשר שם לו והוכיח בנסיון כי טבע חקו ומשפטו יספיק בהסרת המחלה.

[5] Sanhedrin 56b.

"And He said: 'If thou wilt diligently hearken to the voice of the Lord thy God, and wilt do that which is right in His eyes, and wilt give ear to His commandments, and keep all His statutes, I will put none of the diseases upon thee, which I have put upon the Egyptians; for I am the Lord that healeth thee.' "[1] He says here that he who hearkens to the voice of the Lord and does the things which are right and agreeable to Him and observes His commandments and His statutes, is not only delivered from accidental illnesses and those deliberately inflicted, like the diseases of the Egyptians, but is healed also from natural diseases which come upon a person at the change of the seasons of the year by reason of his temperament.

There are two kinds of diseases: 1. Natural diseases, which come to a person on account of the change of the season, and are due to his temperament, for example, a person of sanguine temperament gets sick in the spring, while a person of choleric[2] temperament gets sick in the summer. 2. Diseases which come upon a person by reason of changes which take place in the atmosphere, like epidemics and other diseases of this sort, which are due to changes in the nature of the atmosphere and bring diseases upon a person either by chance or by divine punishment. These

[1] Ex. 15, 26.

[2] See I, p. 71, note 1. אדומי is derived from מרה אדומה, red or yellow gall. Cf. Kaufmann, Die Sinne, p. 169, note 13.

סמך אליו ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה׳ אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה׳ רופאך, יאמר כי השומע לקול ה׳ ועושה הדברים הישרים והנרצים לפניו ושומר מצותיו וחקיו, לא די שהוא נצול מהחולאים המקריים ואותם שהם בשימת משים כגון חליי מצרים אלא אפילו מן החלאים הטבעיים ההוים על האדם מצד מזגו בשנוי פרקי השנה יהיה רופאו מהם.

כ וזה כי החליים שני מינים, האחד החלאים הטבעיים, והם הבאים על האדם משנוי הפרקים וכפי מזגו, כאלו תאמר שהדמיי יחלה באביב והאדומי יחלה בקיץ, והמין האחר החליים הבאים על האדם מצד שנוים יקרו באויר, כחליים הדבריים וזולתם שהם באים בשנוי הזמנים מטבעם, ומביאים חליים על האדם אם על צד המקרה ואם על צד העונש מהשם יתברך, והחליים הללו אינם

[1] שמות ט״ו כ״ו.

[1] לקול] S בקול. || [5] ועושה–לפניו] A om. || ושומר] S ושומרי. || [6] מצותיו וחקיו] A ומצותיו [חקותיו]. || מהחולאים] A מן החליים. || [14] יחלה] S om. || [15] יקרו] A יקנו.

diseases do not come upon a person by reason of his nature, they come from outside and by deliberate imposition, like the diseases of the Egyptians. These are referred to in the words: "I will put none of the diseases upon thee which I have put upon the Egyptians;" whereas the first kind of diseases, which come upon a man by reason of his nature, is referred to in the words: "For I am the Lord that healeth thee."

Similarly Moses promises in Deuteronomy:[1] "And the Lord will take away from thee all sickness; and He will put none of the evil diseases of Egypt, which thou knowest, upon thee." This statement also indicates that if one hearkens to the ordinances of the Torah and observes them and does them, he will be delivered from both kinds of diseases. Those that are due to man's nature are indicated in the words: "And the Lord will take away from thee all sickness." While those diseases which are intentionally inflicted are referred to in the words: "And He will put none of the evil diseases of Egypt, which thou knowest, upon thee."

All this is in order to show that he who observes the Torah is saved from plagues and accidents, natural or unnatural, because he stands above the things of nature, as was proved in Marah, as we explained. The suffix of the word *nissahu* refers to "statute" and "ordinance." The verb can not refer to the people, meaning that they proved

---

[1] Deut. 7, 15.

באים על האדם מצד טבעו אלא מחוץ ובשימת משים כחליי מצרים, ועל אלו אמר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך, ועל המין הראשון מן החליים הבאים על האדם מצד טבעו אמר כי אני ה׳ רופאך.

כא וכן ייעד משה במשנה תורה פרשת והיה עקב, והסיר ה׳ ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך, אמר כי בשמיעת משפטי התורה ושמירתם ועשיתם יהיה האדם מנוצל משני מיני אלו החליים, אם מהחליים שהם מצד טבעו של אדם, וזהו והסיר ה׳ ממך כל חולי, ואם מהחליים שהם בשימת משים, וזהו וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך.

כב וכל זה להורות ששומר התורה הוא מנוצל מן הפגעים והמקרים הן טבעיים או בלתי טבעיים, לפי שהוא למעלה מן הדברים הטבעיים, כמו שהעיד על זה הנסיון במרה כמו שפירשנו, כי ושם נסהו שב אל חק ומשפט, כי אי אפשר שישוב אל העם שנסו

7 דברים ז׳ ט״ו.

[6] עקב] A adds תשמעון את המשפטים האלה וגו׳. || [11–15] ה׳–בלתי טבעיים] A om. || [13] אשר ידעת] S om. || [17] כי ושם] S וכי שם. || [18] חק] A החוק. || ומשפט] A om.

the Lord, for we find no such thing. They merely cried to Moses, saying: "What shall we drink?" And God would not have been angry because they asked that which was necessary to them. Nor can the verb refer to God, meaning that God proved the people, for no useful purpose was served by this trial as by the other kinds, which we explained in this Book of our treatise. Therefore we say that the suffix of *nissahu* refers to "statute," and the meaning is that God showed them by an experiment that he who observes the Torah is not subject to the things of nature.

God had the same purpose in sending down the manna, which came right after the event at Marah, as Moses explains in Deuteronomy: "And He afflicted thee, and suffered thee to hunger, and fed thee with manna," and then it says: "That He might make thee know that man doth not live by bread only, but by everything that proceedeth out of the mouth of the Lord doth man live."[1] From this it seems that the manna and all the miracles that took place in connection with it were for the purpose of showing Israel that he who observes the Torah is above the things of nature, and that God can keep man alive without them and without bread.

---

[1] Deut. 8, 3.

את השם, שלא מצינו להם נסיון בזה אלא שצעקו למשה לאמר מה נשתה, ולא יכעס השם עליהם כשישאלו הדברים ההכרחיים להם, גם אי אפשר שישוב אל השם שנסה את העם, כי אין בנסיון הזה תועלת נמשך כמו בשאר מיני הנסיון שפירשנו בזה המאמר, ולזה אמרנו כי ושם נסהו שב אל החק, לומר כי הראה להם בנסיון איך שומר התורה לא היה משועבד לדברים הטבעיים.

כג וזו היתה כונת השם בהורדת המן שהיה מיד אחר מרה, כמו שפירש להם משה במשנה תורה, כי אמר אחר ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וגו', למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם, שיראה שירידת המן וכל הנסים שנעשו בו היו להראות את ישראל ולהודיעם כי שומר התורה הוא למעלה מן הדברים הטבעיים, ושהאל יתברך יכול להחיות את האדם זולתם וזולת לחם.

---

11 דברים ח' ג'

---

1 את השם] A לשם. || 2 לאמר] A om. || השם] S העם. || 16 את האדם] A om.

Now since it was proved conclusively through all the signs and wonders which were performed in the wilderness that God changes the course of nature for those who perform His will, and that He provides for them in all their affairs, they would certainly be convinced about spiritual reward, which is the main result of providence, as they knew by tradition from the earlier laws of Adam and Noah, through Abraham, Isaac and Jacob, that the soul is immortal, which is the absolute truth. The promises made through the patriarchs of the possession of the land and of corporeal benefits to all the people were in order that the people might be able to understand what spiritual happiness means if they lived in peace and tranquillity. For if they were living as exiles in a strange land, they would not be able to serve God properly, so as to attain to spiritual happiness.

This is an adequate argument according to the opinion of Maimonides, who says that the main reward in the future world is conferred upon the soul alone. According to Nahmanides, who holds that reward is conferred upon soul and body together, we must say that as we inferred punishment for body and soul together from the words: "For in the day that thou eatest thereof thou shalt surely die (*mot tamut*),"[1] we likewise

---

[1] Gen. 2, 17. See above, p. 400, note 2.

כד ואחר שנתברר בכל האותות והמופתים שנעשו במדבר שהשם יתברך משנה הטבע לעושי רצונו ומשגיח עליהם בכל עניניהם, כל שכן שיתברר אצלם הגמול הנפשיי שהוא הדבר העקרי הנמשך מההשגחה, כמו שהיה מקובל בידם מן הדתות הקודמות מאדם ומנח על ידי אברהם יצחק ויעקב שיש לנפש השארות שהוא אמת גמור. ויעוד ירושת הארץ והדברים הגשמיים לכלל האומה על יד האבות היה כדי שיוכלו האנשים להשיג ההצלחה הנפשית בהיות האומה בשלוה ובהשקט, כי בהיותם גולים בארץ לא להם אי אפשר להם לעבוד השם יתברך כראוי כדי שתושג הצלחת הנפש.

כה וזו טענה מספקת לפי דברי הרמב"ם ז"ל שאמר כי עקר הגמול בעולם הבא הוא לנפש בלבד, ואולם לפי דעת הרמב"ן שאמר כי הגמול הוא לנפש ולגוף ביחד צריכין אנו לומר כי אחר שפירשנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות הוא עונש לנפש ולגוף ביחד, כי משם יתבאר שהשכר יהיה

1 שנתברר] A שנתבאר. || 9 האנשים] A האישים. || 11 להם] S om.; A לעבוד להם. || 14–15 בעולם–הגמול] A om. by homoioteleuton. || 16 לנפש ולגוף] A לגוף ולנפש.

infer that reward is for both body and soul after the resurrection. This is what we desired to explain in this investigation, and may God deliver us from error.

Chapter 42[1]

Every adherent of the Law of Moses is obliged to believe in the coming of the Messiah, as we explained above.[2] The Torah expressly commands us to believe the words of the prophet: "Unto him ye shall hearken."[3] But the prophets announced the coming of the Messiah, hence it is clear that any one who does not believe in the coming of the Messiah denies the words of the prophets and transgresses a mandatory precept. But the belief in the coming of the Messiah is not a fundamental principle, denial of which would nullify the entire Torah.

Belief in reward is indeed obligatory upon every adherent of a divine law, and he who denies it denies a fundamental principle. But if one beieves that the soul alone is rewarded in the future world or that reward is corporeal at the time of the resurrection, he does not deny a fundamental principle even though he does not believe in reward in this world, as long as he believes in the

---

[1] Cf. S. Schechter, Some Aspects of Rabbinic Theology, p. 346, l. 3.

[2] I, 23, p. 186.

[3] Deut. 18, 15.

לגוף ולנפש ביחד ואחר תחית המתים, וזה מה שרצינו לבאר בזה הדרוש, והאל יצילנו משגיאה:

פרק מב

א האמונה בביאת המשיח מחוייבת על כל בעל תורת משה, כמו שבארנו בפרק כ"ג מהמאמר הראשון, וזה כי לפי שבא בתורה מפורש החיוב להאמין בדברי הנביא, שנאמר אליו תשמעון, והנביאים נבאו בביאת המשיח, הוא מבואר שכל מי שאינו מאמין בביאת המשיח הוא כופר בדברי הנביאים ועובר על מצות עשה, אבל מכל מקום אין האמנת ביאת המשיח עיקר שתבטל התורה בכללה אם לא יאמינהו האדם.

ב כי האמנת השכר מחוייבת על כל בעל תורה אלהית, והכופר בו כופר בעיקר, ואולם מי שיאמין שהשכר הוא לנשמות בלבד ובעולם הבא, או גשמי ולתחית המתים, אף אם לא יאמין בשכר העולם הזה איננו כופר בעקר, אחר שהוא מאמין עקר

---

7 דברים י"ח ט"ו.

---

13 כל] כלל S. || 15 שהשכר הוא] שהוא השכר S. || לנשמות] לנשמות A.

principle of reward and punishment generally, though he has a different opinion as to one of the kinds of reward. In fact some of the Rabbis say[1] that there is no reward in this world for obedience to the commandments, believing that the principal reward is in the future world: "That it may go well with thee,"[2] they say, means, "in the world which is wholly good;" and "that thy days may be long,"[3] refers to "the world which is wholly long."

We say, therefore, that belief in the coming of the Messiah is not such a fundamental principle that he who denies it should be called an infidel. But it is a true belief which every adherent of the Mosaic law must believe. We do not intend in this part of our treatise to mention the specific prophecies which refer to his coming, as that would take too long, for the commentators differ as to which are the Messianic prophecies, though they all agree that the Messiah will come. Some of the sages of the Gemara hold that all the prophecies which refer to the Messiah have already been fulfilled—according to some they were all fulfilled in the days of Hezekiah, king of Judah: "Israel has no Messiah, for they consumed him in the days of Hezekiah king of Judah."[4] Rab Ashi contradicts this

[1] Kiddushin 39b; Hullin 142a.

[2] Deut. 22, 7.

[3] Ibid. 5, 16.

[4] Sanhedrin 98b.

השכר והעונש בכלל, אף על פי שיחלוק באחד ממיני השכר, תדע שהרי יש מרבותינו ז״ל אמרו שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, ויאמינו שעיקר השכר הוא בעולם הבא, אמרו למען ייטב לך לעולם שכלו טוב, ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך.

ג ועל כן נאמר שאין האמנת ביאת המשיח עקר שהמכחיש ביאתו יקרא כופר בעיקר, אבל היא אמונה אמתית יחוייב כל בעל תורת משה להאמינה, ואולם לזכור הנבואות הפרטיות המורות על ביאתו אין זו כונת המאמר ויארך הספור בהם, לפי שהמפרשים עם שהם מודים בביאתו הנה הם חולקים בנבואות המורות עליו, שהרי יש מחכמי התלמוד מי שהבין שכל הנבואות הבאות בדברי הנביאים על המשיח כלם נתקיימו בשעבר, עד שאמרו קצתם שכבר נתקיימו כלם בימי חזקיהו מלך יהודה, אמרו אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודה, ורב אשי שהשיב

2 קדושין דף ל״ט ע״ב, וחולין דף קמ״ב ע״א. || 17 סנהדרין דף צ״ח ע״ב.

2 אמרו] A אומרי'. || 3 מצוה] A מצות. || 17–18 אמרו–יהודה] S om. by homoioteleuton.

opinion, and cites Zechariah in his favor: "Behold thy king cometh unto thee . . ,"[1] but this was not at the time of the second temple. Since he does not cite Isaiah, it seems that according to Rab Ashi too there is no conclusive refutation of the former statement in the prophecies of Isaiah. Our Rabbis agree that the prophecies were said concerning Hezekiah, but were not fulfilled in him: "God wanted to make Hezekiah the Messiah, etc."[2] The passage in Ezekiel:[3] "And I will make them one nation in the land, upon the mountains of Israel, and one king shall be king to them all," is also interpreted as referring to the second temple. A proof of this is the statement[4] by Rabbi Akiba that the ten tribes are not destined to return, etc. Now if the prophecy of Ezekiel referred to the distant future, how could R. Akiba say that the ten tribes will not return, when Ezekiel says the opposite? It seems, therefore, that R. Akiba referred the words of Ezekiel to the time of the second temple. The words: "And one king shall be king to them all," may refer to Zerubbabel, the satrap of Judah, or to Nehemiah, if he was a

[1] Zech. 9, 9.
[2] Sanhedrin 94a.
[3] 37, 22.
[4] Sanhedrin 110b.

על הדברים הללו לא השיב אלא מדברי זכריה, שאמר הנה מלכך יבא לך, והנה לא היה זה בבית שני, אבל מדברי ישעיה לא השיב עליו, נראה כי רב אשי עצמו סובר שאין בדברי ישעיה תשובה מכרחת על זה, וכן רבותינו ז"ל מסכימים שהנבואות נאמרו על חזקיה אלא שלא נתקיימו בו, אמרו בקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיה משיח וכו', וכן מה שאמר הכתוב ביחזקאל ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך, פירשו שזה נאמר על בית שני, וראיה לדבר מה שנאמר בפרק חלק עשרת השבטים אינן עתידין לחזור וכו', והן דברי רבי עקיבא, ואם היתה נבואת יחזקאל עתידה איך יאמר רבי עקיבא שאין עשרת השבטים עתידין לחזור לימות המשיח, הרי דברי יחזקאל הם בהפך, אבל נראה כי ר' עקיבא היה מפרש אותן בזמן בית שני, כי אף על פי שנאמר שם ומלך אחד יהיה לכלם למלך, אפשר שנאמר זה על זרובבל פחת יהודה או על נחמיה אם היה זולת

2זכריה ט' ט'. || 6סנהדרין דף צ"ד ע"א. || 8 ל"ז כ"ב. || 11סנהדרין דף ק"י ע"ב.

2 והנה–זה] A om. || 3 נראה] S ונראה.

different person from Zerubbabel,[1] or to the Nasi,[2] or to the reigning king of the Hasmoneans.

Some of the commentators also say that all the prophecies of Isaiah were fulfilled at the time of the second temple, which Cyrus ordered to be built: "And let the expenses be given out of the king's house."[3] The passage in Isaiah, beginning: "And kings shall be thy foster fathers . . ,"[4] and the whole section there refers to Cyrus and the kings of Media and Persia. In the beginning of the second commonwealth they were poor, while later in the days of the Hasmoneans they became very rich, thereby fulfilling the prophecy: "For brass I will bring gold . . ."[5] In the beginning they were so poor that they made the candelabrum of tin and covered it with brass, while the other vessels were made of brass. When they became rich, they made them of gold, as the Rabbis say[6] about king Yannai[7] that he ate with the Pharisees at tables of gold. In Herod's temple,

[1] There is an haggadic opinion that Nehemiah and Zerubbabel were the same person. See Sanhedrin 38a.

[2] The patriarch who, by Jews and Christians alike, was considered as the legitimate head of the Jews and hence might be referred to in Scripture as מלך; cf. Sanhedrin 5a; Horayot 11b; Hullin 92a and the passages from the patristic literature referred to by Schürer, Geschichte, vol. III, 120, last edition.

[3] Ezra 6, 4.

[4] Is. 49, 23.

[5] Ibid. 60, 17.

זרובבל או על הנשיא או על המלך המולך מבני חשמונאי.

ד וכן פירשו קצת המפרשים שכל נבואותיו של ישעיה נתקיימו בבית שני שצוה כורש לבנות הבית, אמר ונפקתא מן בית מלכא תתיהיב, ועליו ועל מלכי מדי ופרס נאמר והיו מלכים אומניך וגו' וכל אותה פרשה, ולפי שבתחלת בית שני היו עניים ואחר כך בימי החשמונים נתעשרו עושר גדול, נתקיים תחת הנחשת אביא זהב, כי בתחלת בית שני היו עניים עד שעשו מנורות של בעץ והפום בנחשת ועשו שאר כלים של נחשת, וכשהעשירו עשאום של זהב, כמו שאמרו בקדושין על ינאי המלך שהיה אוכל עם הפרושים על שלחנות של זהב, ובבנין

5 עזרא ו' ד'. || 6 ישעיה מ"ט כ"ג. || 9 שם ס' י"ז. || 12 דף ס"ו ע"א.

5 תתיהיב] S תתהייב. || 6 מדי ופרס] A פרס. || אומניך] S om. || 8–10 ואחר–עניים] A om. by homoioteleuton. || 10 מנורות] A מנורת. || בעץ] A עץ. || בנחשת] A בעץ.

[6] Kiddushin 66a.

[7] John Hyrcanus.

which was more beautiful than that of Solomon, was fulfilled the prophecy: "And I will make thy pinnacles of rubies . . ."[1]

They also say that in the second commonwealth was fulfilled the prophecy: "And they shall bring all your brethren out of all the nations for an offering unto the Lord,"[2] because Cyrus, king of Persia, commanded: "And whosoever is left, in any place where he sojourneth, let the men of his place help him with silver, and with gold . . ."[3] Similarly, the words: "Shall all flesh come to worship before Me,"[4] do not refer to all the nations, but only to Israel, as we explained above,[5] where we discussed the different meanings of the word *kol* (= all). The words: "From one new moon to another,"[6] do not denote infinite time, for if they did, then the sequel: "And they shall go forth, and look upon the carcasses of the men that have rebelled against Me; for their worm shall not die . . ,"[7] would be a promise of eternal life to the worms. But the meaning is that the sinners of that generation will be a scorn and a mockery to their neighbors and to all that see them, so that all the men of that generation will profit by example when they see the punishment of

[1] Is. 54, 12.
[2] Ibid. 66, 20.
[3] Ezra 1, 4.
[4] Is. 66, 23.
[5] II, 20, p. 119.
[6] Is. 66, 23.
[7] Ibid. 24.

הורודוס שהיה בנין בית המקדש יותר מפואר משל שלמה נתקיים ושמתי כדכד שמשותיך וגו'.

ה ואומרים גם כן כי בבית שני נתקיים והביאו את כל אחיכם מכל הגוים מנחה לה', לפי שצוה כורש מלך פרס וכל הנשאר מכל המקומות אשר הוא גר שם ינשאוהו אנשי מקומו בכסף ובזהב וגו', וכן יבא כל בשר להשתחות לפני לא נאמר על כלל האומות, כי אם על כלל אומת ישראל בלבד, כמו שנזכר במאמר השני פרק עשרים בשתוף כל. וכן והיה מדי חדש בחדשו וגו' אינו נאמר על זמן בלתי בעל תכלית, שאם היה זה כן יהיה ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים וגו' יעוד חיים נצחיים לתולעים, אבל הכונה לומר שהפושעים שיהיו בדור ההוא יהיו ללעג וקלס לשכניהם ולכל רואיהם, עד שילמדו מוסר כל אנשי הדור ההוא בראותם עונש

2 ישעיה נ"ד י"ב. || 3 שם ס"ו כ'. || 5 עזרא א' ד'. || 6 ישעיה ס"ו כ"ג. || 9 שם ס"ו כ"ד.

1 המקדש] S שני. || 5 וכל–גר] S, A מכל הגוים (A והיותר) והנותר אשר נשאר. || 9 עשרים] S י"ט. || 10 בחדשו] S om. || 11 יהיה] S om. || 12 וגו'] A om. and adds בי כי תולעתם לא תמות. || יעוד] S ייעד.

those wicked men, hence they will come "from one new moon to another, and from one Sabbath to another," to worship before the Lord.

R. Hayim Galipapa[1] also writes in an epistle called, *Epistle of Redemption*, that all the prophecies of Daniel refer to the second temple only. The words in Daniel:[2] "And [he] shall wear out the saints of the Most High; and he shall think to change the seasons and the law; and they shall be given into his hand until a time and times and half a time," all refer to Antiochus. Also the words: "But the saints of the Most High shall receive the kingdom,"[3] refer, he says, to the Hasmoneans. As for the words: "And possess the kingdom for ever, even for ever and ever (*'ad 'alma ve'ad 'alam 'almaya*),"[4] he says that *'olam* means one jubilee, a short and definite time during which the Hasmoneans ruled. The words: "And one that was ancient of days did sit,"[5] he refers to Mattathias the high priest, who was the head of the Hasmoneans, a very old man, all of whose sons reigned after him. He supports this interpretation by citing a statement of the Rabbis[6] in reference to the words: "For the day of vengeance that was in

[1] Spanish Rabbi; born at Monzon about 1310, died about 1380. See J. E., s. v. Galipapa, Hayim.

[2] 7, 25.

[3] Ibid. 18.

[4] Ibid.

[5] Ibid. 9.

[6] Midrash Shohar Tob, 9, 2; cf. Sanhedrin 99a.

הרשעים ההם, ויבאו מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו להשתחות לפניו יתברך.

ו וכן גם כן כתב הר"ר חיים גאלייפפ"א באגרת קראה אגרת הגאולה, כי כל נבואותיו של דניאל היו על בית שני בלבד, ומה שנאמר ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת ויתיהבון בידיה עד עדן ועדנין ופלג עדן, הכל נאמר על אנטיוכוס, וכן ויקבלון מלכותא קדישי עליונין, אמר גם כן כי נאמר על החשמונים, ומה שאמר הכתוב ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא, אמר כי עולם הוא יובל אחד, וכל זה הוא זמן קצר ומוגבל שמשלו בו החשמונים, וכן ועתיק יומין יתיב, פירש אותו על מתתיה כהן גדול שהיה ראש לחשמונים והיה זקן מאד ומלכו כל בניו אחריו, והביא ראיה לזה הפירוש מדברי רבותינו ז"ל שאמרו כי יום נקם

---

5 דניאל ז' כ"ה. || 8 שם ז' י"ח. || 15 במדרש שוחר טוב ט' ב'. || ישעיה ס"ג ד'.

---

3 גאלייפפא] A גאלייפפה. || 6 יבלא] A יכלא. || להשניה] A להשניא. || 7 ועדנין] S, A עדנין. || 10 עלמיא] A עלמייא. || אמר] S adds הוא. || 11 הוא] S om. before זמן. || 12 פירש] A פירשו.

My heart and My year of redemption are come"[1]—"If the heart has not revealed it to the mouth, to whom can the mouth reveal it?" From this it appears that even the angels do not know when the redemption will come, because God did not reveal it to them; whereas in the words which the angel says to Daniel it seems that the angel knew the time, but Daniel did not understand him.

According to this writer's words the four beasts which Daniel saw do not signify the things that all the commentators write about, but the first one denotes the kingdom of Babylon; the second the kingdom of Media; the third, Persia and Media; the fourth, the kingdom of Greece, all of which existed in the time of the second temple. Therefore it says in reference to the second beast: "And it raised up itself on one side and it had three ribs in its mouth between its teeth,"[2] because Darius the Mede, who conquered Babylon and destroyed it, ruled only over Media, Babylonia and Assyria, which latter was under the power of Nebuchadnezzar, who conquered Nineveh and became king of Assyria, but Darius did not rule over Persia and all the kingdoms that were subject to Persia.

When Cyrus the Persian, the son-in-law of Darius, who was king of Persia, came to the throne and inherited the kingdom of Media from Darius, the reign of the third beast began, which

---

[1] Is. 63, 4.

[2] Dan. 7, 5.

בלבי, לבא לפומא לא גלי פומא למאן גלי, שיראה מדבריהם שאפילו המלאכים אינם יודעים קץ הגאולה כי לא גלהו השם יתברך להם, ובדברי המלאך אל דניאל יראה שהיה המלאך יודע הקץ אלא שדניאל לא היה מבין אותו.

ז ולפי דבריו צריכים אנו לומר שהד׳ חיות שראה דניאל אינן הד׳ חיות שכתבו כל המפרשים, אבל הראשונה רמז למלכות בבל, והשנית למלכות מדי, והשלישית למלכות פרס ומדי, והרביעית למלכות היונים, שכל אלו היו בזמן בית שני, ועל כן נאמר בחיה השנית ולשטר חד הקימת ותלת עלעין בפומה בין שניה, לפי שדריוש המדי שכבש בבל והחריבה לא משל אלא על מדי ובבל ומלכות אשור שהיה תחת יד נבוכדנצר שכבש נינוה ומלך על אשור, אבל לא משל דריוש על פרס ועל כל המלכיות המשועבדים לפרס.

ח וכשמלך כורש הפרסי חתנו שהיה מלך פרס וירש מדריוש מלכות מדי, התחילה ממשלת החיה

11 דניאל ז׳ ה׳.

2 מדבריהם] A om. || 6 שהד׳] S כי הד׳. || 11 ולשטר] S ולסטר. || 13–14 שהיה–אשור] A om. by homoioteleuton. || 15 כל] S om. || 18 וירש–מלכות] A om. || מדי] A ומדי.

embraced the whole world, as he says: "All the kingdoms of the earth hath the Lord, the God of heaven, given me."[1] In reference to the third beast it says: "Which had upon the sides of it four wings of a fowl; the beast had also four heads."[2] This is an allusion to the four kings who ruled over both Persia and Media, as the text itself says: "There shall stand up yet three kings in Persia; and the fourth shall be far richer than they all; and when he is waxed strong through his riches, he shall stir up all against the realm of Greece."[3]

Then began the kingdom of Greece, which is the fourth beast. The expressions in the text support this interpretation: "Then I desired to know the truth concerning the fourth beast, which was diverse from all of them, exceeding terrible . . ."[4] This he refers to the rule of the Greeks, which began with Alexander of Macedon, concerning whom it is said: "And the rough he-goat is the king of Greece; and the great horn that is between his eyes is the first king."[5] All that comes after is an account of the rule of the fourth beast in the time of the second commonwealth until the time of Antiochus.

---

[1] Ezra 1, 2; II Chr. 36, 23.
[2] Dan. 7, 6.
[3] Ibid. 11, 2.
[4] Ibid. 7, 19.
[5] Ibid. 8, 21.

הג' שהיה ממשלתה כוללת הכל, כמו שאמר כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים. ועל החיה השלישית נאמר ולה גפין ארבע די עוף על גבה וארבעה ראשין לחיותא, רמז למלכים המולכים על פרס ומדי ביחד שהיו ארבעה, כמו שאמר הכתוב הנה עוד שלשה מלכים עומדים לפרס והרביעי יעשיר עושר גדול מכל וכחזקתו בעשרו יעיר הכל את מלכות יון.

ט ואחר זה התחילה מלכות יון שהיא החיה הד', ויורה על זה הפירוש לשון הכתוב שאמר אדין צבית ליצבא על חיותא רביעיתא די הות שניה מן כלהון דחילה וגו', ומפרש זה על ממשלת היונים שהתחילה מאלסכנדרוס מקדון שנאמר עליו והצפיר השעיר מלך יון והקרן הגדולה אשר בין עיניו הוא המלך הראשון, וכל מה שכתב אחר כן הוא פירוש ממשלת החיה הרביעית בזמן בית שני עד אנטיוכוס.

---

1 עזרא א' ב'; דברי הימים ב' ל"ו כ"ג. || 3 דניאל ז' ו'. || 6 שם י"א ב'. || 10 שם ז' י"ט. || 13 שם ח' כ"א.

---

2 ה'] S om. || 3 ארבע די עוף] S די עוף ארבע. || 6 הנה] S om. || 7 וכחזקתו] S, A ובחזקתו. || בעשרו] S ובעשרו. || 12 דחילה] S דחילא and adds ותקיפא. || ומפרש] S ופרש. || זה על] S על זה. || 13 מאלסכנדרוס] S מאלכסנדרוס. || מקדון] S מוקדון. || 14 הוא] S והוא.

These commentators, therefore, say that the belief in the Messiah is mainly traditional in character, and there is no prophecy in the Torah or in the Prophets which must necessarily refer to the Messiah, for they can all be interpreted in accordance with their context as referring to an event that is past. Thus the words: "The sceptre shall not depart from Judah,"[1] may be interpreted: "The greatness and the dignity of the tribe will not depart from Judah," for Judah will always be the first to fight the battles until Shiloh is destroyed. [The verb *yabo* in *ki yabo shiloh*, has the same meaning as in *uba hashemesh vetaher*,[2] i. e. until the setting of Shiloh, namely its destruction.] The reason is because after the destruction of Shiloh, when Saul was anointed king, that rule departed from Judah, who no longer went first to battle. Hence the words: "Until the setting of Shiloh." Or the words may be translated, "Until his son (*shiloh*) comes," alluding to David [*shiloh* having the same meaning as *ubeshilyatah*[3] (=after-birth)]. The meaning would then be, "The scepter will not come to Judah" [*yasur* having the same meaning as *surah adonai surah elai*[4] —*turn in*, my Lord, *turn in* to me], i. e. the rule and the law-giver will not come from Judah until David comes, to whom

1 Gen. 49, 10.
2 Lev. 22, 7.
3 Deut. 28, 57.
4 Judg. 4, 18.

י ואלה המפרשים יאמרו כי עיקר האמונה במשיח הוא על פי הקבלה, ושאין בתורה ולא בדברי הנביאים נבואה תורה בהכרח על ביאת המשיח, כי כלם יתפרשו לפי מקומם על ענין שעבר, כי לא יסור שבט מיהודה אפשר שיתפרש כי לא תסור מיהודה גדולת השבט והמעלה, כי יהודה יעלה בתחלה במלחמות תמיד עד שיחרב שילה, כי יבא שילה כמו ובא השמש וטהר, וזה לפי שאחר חרבן שילה שנמשח שאול למלך סרה הממשלה ההיא מיהודה שלא היה עולה בתחלה למלחמה, או יהיה פירוש כי יבא שילה עד שיבא בנו, וירמז אל דוד, כמו ובשליתה, ויהיה פירושו לא יסור שבט מיהודה כמו לא יקרב, כמו סורה אדני סורה אלי, ויאמר כי לא תקרב הממשלה להיות מיהודה השבט והמחוקק עד שיבא דוד כי אליו יתקבצו כל

4 בראשית מ"ט י'. || 8 ויקרא כ"ב ז'. || 12 דברים כ"ח נ"ז. || 13 שופטים ד' י"ח.

5 תסור] S .יסור || 12–13 שבט–כמו] A om.

all the tribes will gather [the word *'ammim* in the expression *velo yikhat 'ammim* having the same meaning as in the phrase *'ammim har yikrau*,[1] which Onkelos[2] translates, "the tribes of Israel"]. And the words may be interpreted in still another way in agreement with the other interpretations, as Ibn Ezra explains it.

Similarly they refer the words: "Rejoice greatly, O daughter of Zion, Shout, O daughter of Jerusalem; Behold, thy king cometh unto thee, he is triumphant and victorious, lowly, and riding upon an ass . . ,"[3] to Zerubbabel, concerning whom it says: "Will I take thee, O Zerubbabel, My servant, the son of Shealtiel, . . . and will make thee as a signet; for I have chosen thee . ."[4] There are many such prophecies in Zechariah which, as the context shows, refer to him. Similarly the words of Malachi: "And he shall sit as a refiner and purifier of silver, and he shall purify the sons of Levi, and purge them as gold and silver; and there shall be they that shall offer unto the Lord offerings in righteousness. Then shall the offering of Judah and Jerusalem be pleasant unto the Lord,"[5] all refer to Ezra, who purged all the families and purified the priests and separated them and the Israelites from the daughters of the stranger.

---

1 Deut. 33, 19.

2 See I, p. 52, note 1.

3 Zech. 9, 9.

4 Hag. 2, 23.

5 Mal. 3, 3-4.

השבטים, כי ולו יקהת עמים כמו עמים הר יקראו, שתרגם אונקלוס שבטיא דישראל. ואפשר שיתפרש פירוש אחר מסכים למה שעבר, כמו שפירש הר׳ אברהם אבן עזרא ז״ל.

יא וכן יאמרו כי גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על חמור, נאמר על זרובבל, שנאמר עליו אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי ושמתיך כחותם, כי בך בחרתי, ונבואות כאלה הרבה הנאמרות בזכריה הענין מוכיח שנאמרו עליו, וכן מה שאמר מלאכי וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם כזהב וככסף והיו לה׳ מגישי מנחה בצדקה וערבה לה׳ מנחת יהודה וגו׳, הכל נאמר על עזרא שזקק כל המשפחות וטהר את הכהנים והבדיל אותם ואת ישראל מבנות הנכר.

1 דברים ל״ג י״ט. || 5 זכריה ט׳ ט׳. || 8 חגי ב׳ כ״ג. || 11 מלאכי ג׳ ג׳–ד׳.

3–4 הר׳–עזרא] A החכם ראב״ע. || 8 כחותם] A adds על יד ימיני.

In the same way they explain all the prophecies in this manner and refer them to the past, maintaining that the belief in the coming of the Messiah is mainly traditional. Onkelos,[1] the proselyte, a disciple of Shemayah and Abtalyon, who lived in the time of the second temple, refers the words: "The sceptre shall not depart from Judah . . ."[2] to the Messiah. This is the traditional interpretation to this day and we can not deny tradition, because if we were to deny tradition, then we could deny even the fundamental principles of the faith and interpret the texts differently. But the basis of all is tradition.

Our opinion is, however, that if there is no conclusive evidence in the text, tradition alone is not decisive, because one may say that even though he had not yet come in the time of Onkelos, may be he came later, as the Rabbis say:[3] "If they deserve it, he will come 'with the clouds of heaven;'[4] if they do not deserve it, then, 'Lowly and riding upon an ass.' "[5] One might therefore say that he came after the time of Onkelos, but because of our sins the good things which were promised to come through him were not fulfilled and the people did not regard him as the Messiah.

---

[1] See J. E., s. v. Onkelos; also above I, 52, note 1.

[2] Gen. 49, 10.

[3] Sanhedrin 98a.

[4] Dan. 7, 13.

[5] Zech. 9, 9.

יב וכן יפרשו כל הנבואות על זה הדרך על העבר, ויאמרו כי עיקר האמונה בביאת המשיח היא על פי הקבלה, כי אונקלוס הגר שהיה מקובל משמעיה ואבטליון שהיו בזמן בית שני, פירש לא יסור שבט מיהודה על המשיח, וכן הקבלה הנמשכת בידינו עד היום, ואי אפשר להכחיש הקבלה, שאם באנו להכחיש הקבלה אף עקרי האמונה נוכל להכחיש ולפרש הפסוקים על דרך אחרת, אלא שעיקר הכל הוא הקבלה.

יג ואנחנו נאמר שאם אין מהכתובים הכרח אין מהקבלה לבדה הכרח, שיש לאומר שיאמר כי אף אם בזמן אונקלוס עדין לא בא אפשר היה שבא אחר כך, על דרך שאמרו רבותינו ז"ל, זכו וארו עם ענני שמיא, לא זכו עני ורוכב על חמור, ולפי זה אפשר לבעל דין לחלוק ולומר שבא אחר זמן אונקלוס, ובסבת העונות לא נתקיימו כל הטובות המיועדות לבא על ידו וחשבו הרואים שאינו משיח.

13 סנהדרין דף צ"ח ע"א. || דניאל ז' י"ג. || 14 זכריה ט' ט'.

3 אונקלוס] A אנקלוס. || 5 הנמשכת] A נמשכת. || 8 הפסוקים] A הכתובים. || הכל] A כל זה. || 11 אף] S om. || 12 שבא] S שיבא. || 13 דרך] A הדרך. || 14 זה] A om.

The truth of the matter is that there are in the Torah and in the Prophets passages definitely indicating the growth of Israel's dignity, which have never yet been fulfilled in whole or in part, for example: "There shall step forth a star out of Jacob, and a sceptre shall rise out of Israel, and shall smite through the corners of Moab, and break down all the sons of Seth."[1] The Rabbis say:[2] "Shall smite through the corners of Moab," refers to David; "and break down all the sons of Seth," refers to the Messianic king. And their interpretation must be true, for David did not rule over all the sons of Seth and there has never been in all Israel a king who ruled over the whole world, who are the sons of Seth. Again, in Isaiah we read: "For this is as the waters of Noah unto Me; For as I have sworn that the waters of Noah should no more go over the earth, so have I sworn that I would not be wroth with thee . . ,"[3] and yet we are still in exile to-day, which shows that the prophecy has not yet been fulfilled. We also read in Isaiah: "For as the new heavens and the new earth, which I will make, shall remain before Me, saith the Lord, so shall your seed and your name remain,"[4] a promise which without doubt points to the permanent existence of the whole nation and to its ultimate grandeur.

---

[1] Num. 24, 17.

[2] Midrash Agada, Balak, ed. Buber.

[3] Is. 54, 9.

[4] Ibid. 66, 22.

יד אלא שהאמת הוא שיש בתורה ובדברי הנביאים כתובים מוכיחים בהכרח על צמיחת ישראל ומעלתם שלא נתקיימו לעולם לא כלם ולא מקצתם, וזה כמו מה שנאמר בתורה דרך כוכב מיעקב וקם שבט בישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת, ואמרו רבותינו ז"ל ומחץ פאתי מואב זה דוד, וקרקר כל בני שת זה מלך המשיח, וזה אמת בהכרח כי לא משל דוד בכל בני שת, וגם לא נמצא בישראל מלך לעולם שימשול בכל העולם שהם בני שת, וכן בישעיה נאמר כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ כן נשבעתי וגו', והרי אנחנו בגלות היום, אם כן עדין לא נתקיימה בהכרח, ועוד בישעיה נאמר כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני נאם ה' כן יעמוד זרעכם ושמכם, וזה היעוד מורה בהכרח על קיום האומה בכללה בכל זמן ושתעלה בסוף למעלה גדולה.

4 במדבר כ"ד י"ז. || 6 מדרש אגדה פ' בלק הוצאת בובר. || 10 ישעיה נ"ד ט'. || 13 שם ס"ו כ"ב.

8 שת] A ישראל. || 12 וגו'] A om. and adds מקצוף עליך ומגער בך.

There are nations, like the Philistines, the Ammonites, the Amalekites and others whose name has disappeared from the world, although their descendants are still existing, for there is no Philistine or Amalekite or Ammonite or Moabite nation. On the other hand, there are other nations whose name remains but not their descendants, like Egypt, which was destroyed several times, as Ezekiel prophesied. And when it was settled again, all those who came to live there were called Egyptians, although they were not of Egyptian descent—the name remained but not the race. There is no nation which continues to exist both in name and in race except that of Israel, of whom this thing was foretold: “Shall your seed and your name remain.” The prophet connects it with the continuance of the new heavens and the new earth, for otherwise one might say that everything that comes into existence also passes out of existence. The other nations came into being and then disappeared and Israel too will necessarily disappear, since it came into being. To anticipate this notion, he says that it is not necessarily true that whatever is subject to genesis is also subject to destruction, for the heavens and the earth are new, that is, have come into being, according to the opinion of those who adhere to the Torah and believe in the creation of the world in time, and yet they exist before the Lord continually, i. e. they are eternal, as David says: “He hath also established them for ever

טו וזה כי יש אומות כמו פלשתים ובני עמון ועמלק וזולתם שאף אם נשאר זרעם בעולם לא נשאר שם האומה ההיא, כי אין בעולם אומת פלשתים ולא עמלק ולא עמון ומואב, ויש אומות אחרות בהפך שנשאר שמם ולא נשאר זרעם, כמו מצרים שנחרבה כמה פעמים, כמו שנתנבא עליה יחזקאל, וכשחזרה ונתישבה נקראו כל הבאים לגור שם מצריים, ואף על פי שאינם מזרע מצרים, כי השם נשאר ולא הזרע, ולא נמצא אומה שיהיה השם והזרע קיים אלא אומת ישראל, שעליהם נאמר כן יעמוד זרעכם ושמכם, ותלה זה בקיום השמים החדשים והארץ החדשה, כדי שלא נאמר כי מדרך כל הוה שיהיה נפסד, וכמו ששאר האומות מצד שהיו הוות נפסדו, כן אומת ישראל אחר שנתהוו בהכרח הוא שיפסדו, לכך אמר שאין מהכרח כל הוה שיהיה נפסד, שהרי השמים והארץ חדשים הם, רוצה לומר הוים לפי דעת בעלי התורה ומאמיני החדוש, ואף על פי כן הם עומדים לפני השם יתברך תמיד, כלומר שהם נצחיים, כמאמר דוד ויעמידם לעד לעולם

10 תהלים קמ"ח ו'.

4 עמלק ולא] A om. || 6 שנתנבא] A שהתנבא. || 10 אומת] S באומת.

and ever; He hath made a decree which shall not be transgressed."[1] Hence the seed of Israel as well as their name will also remain forever and will not disappear.

Jeremiah also says: "Thus saith the Lord, who giveth the sun for a light by day, and the ordinances of the moon and of the stars for a light by night . . . If these ordinances depart from before Me, saith the Lord, Then the seed of Israel also shall cease from being a nation before Me for ever."[2] This is also a promise of Israel's continuance and grandeur, for if the promise were that Israel will remain forever in exile, it would be a curse and not a blessing. The same thing applies to the prophecy of Ezekiel containing a description of the temple. Some portion of it was indeed fulfilled in the second temple, as appears from the words of the Rabbis in tractate Menahot.[3] Commenting on the verse: "Thus saith the Lord God: In the first month, in the first day of the month, thou shalt take a young bullock without blemish; and thou shalt purify (*vehitteta*) the sanctuary,"[4] they say, "Why a sin offering? It should be a burnt-offering."[5] Said R. Johanan, "Elijah will explain this passage," thus indicating that it refers to the Messianic period. R. Ashi said: "They offered

[1] Ps. 148, 6.

[2] Jer. 31, 35-36.

[3] 45a.

[4] Ezek. 45, 18.

חק נתן ולא יעבור, וכן זרע ישראל ושמם יהיו קיימים תמיד ולא יפסדו.

טז וכן אמר ירמיה כה אמר ה׳ נותן שמש לאור יומם חקות ירח וכוכבים לאור לילה וגו׳, אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה׳ גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים, וזה יעוד מורה על קיום ישראל ועלותם למעלה גדולה, שאם היה מיעד שיתקיימו בגלות לעולם תהיה לפי זה קללה ולא ברכה, וכן נבואת בנין הבית אשר ביחזקאל אף על פי שנתקיים קצתה בבית שני, כמו שיראה מדברי רבותינו ז״ל במסכת מנחות בפרק התכלת, אמרו כה אמר ה׳ אלהים בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, חטאת עולה היא, אמר רבי יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לפרשה, כלומר שהיא לעתיד לבא, רב אשי אמר מלואים

3 ירמיה ל״א ל״ה–ל״ו. || 11 דף מ״ה ע״א. || 12 יחזקאל מ״ה י״ח.

3 כה אמר] A אני. || 6 לפני] A מלפני. || 8 לעולם] S עולם. || 11 במסכת מנחות] A במנחות. || אמרו] S om.

[5] The verb וְחִטֵּאתָ, thou shalt purify, suggests a sin-offering (חַטָּאת), but in Num. 28, 11 a burnt-offering is prescribed for the first day of the month.

installation sacrifices in the days of Ezra as they offered them in the days of Moses,"[1] indicating that this prophecy was fulfilled in the days of Ezra. In tractate "Middot"[2], it also appears that in building the second temple they followed Ezekiel as far as they were able. Nevertheless it is clear that there are many things in Ezekiel that were not fulfilled in the days of Ezra or in the second commonwealth, for example the division of the land into tribes was not carried out in the second commonwealth. They were all mixed up and there was no special possession for each tribe or prince as Ezekiel describes.[3]

The prophecy concerning Gog[4] was not fulfilled at any time. To judge from the account given by Joseph ben Gorion, the priest,[5] of the war of Antiochus king of Greece against Jerusalem and his defeat by the Hasmoneans, it does not agree with the prophecy concerning Gog at all. We also find in Spanish history an account of the coming of the Goths, who are descendants of Gog, to Spain, having

[1] Lev. 8.

[2] 4, 2.

[3] Ch. 48.

[4] Chs. 38 and 39.

[5] He is apparently referring to Josephus, though he no doubt read Pseudo-Josephus or Josippon or Yosippon, a mediaeval work of uncertain date based upon the material in Josephus and other authors. See J. E., s. v. Joseph ben Gorion; S. Zeitlin, J. Q. R., N. S., XVIII, 246–247, XIX, 77–78.

הקריבו בימי עזרא כדרך שהקריבו בימי משה, כלומר ובימי עזרא נתקיימה נבואה זו. וכן משמע גם כן במסכת מדות שבני בית שני בנו הבית כל מה שהיה בידם כפי דברי יחזקאל, אבל מכל מקום הדבר מבואר שיש דברים הרבה ביחזקאל שלא נתקיימו בימי עזרא כלל ולא בבית שני, כמו חלוקת הארץ לשבטים שלא נתקיימה בבית שני כלל, כי כלם היו מעורבבים, ולא היתה נחלה מיוחדת לכל שבט ולא לנשיא על הדרך שנאמר ביחזקאל.

יז וכן נבואת גוג לא מצינו שנתקיימה בשום זמן כלל, כי לפי מה שבא בספר יוסף בן גוריון הכהן ממלחמת אנטיוכוס מלך יון על ירושלים ונצחון החשמונים אותו, אין זה מסכים עם נבואת גוג כלל, וגם מה שנמצא בספר דברי הימים לספרד מביאת הגודוש שהם מבני גוג לספרד שכבשו אז רומא וכל

3 פרק ד' משנה ב'.

[3] מדות] A מכות. || [12] ממלחמת] S ממלחמות. || [13] עם] S על. || [15] הגודוש] A הגנדוש (?הגטוש). The reading is not absolutely certain in A.

conquered Rome and all Italy from the Greeks. But the rule of the Goths did not extend at that time over Palestine, nor did they subdue it, nor did Israel dwell at that time in their own land, as is stated in the prophecy concerning Gog. The words of Jeremiah in Lamentations: "The punishment of thine iniquity is accomplished, O daughter of Zion, He will no more carry thee away into captivity,"[1] must refer to the last exile, that is, the exile after the second temple, for after the Babylonian exile at the time of the first temple, we were exiled again by Titus. To this reference is made in the words: "He will punish thine iniquity, O daughter of Edom,"[2] which surely refers to the Roman exile, which is the last one.

Although the Kittim[3] are descendants of the Greeks, it is possible that they are the fourth beast, because they ruled the world after the Greeks. The Bible calls them, "Daughter of Edom," because they were converted to their new faith by an Edomite priest.[4] The Edomites were the first to accept the religion of Jesus, and all the other nations go by the name of that one with which they identify themselves [whose religion they adopt]. Thus those who are con-

---

[1] Lam. 4, 22.

[2] Ibid.

[3] Albo is referring to the Romans. Cf. Dan. 11, 30, where Kittim is rendered in the Vulgate, "Italia."

[4] See the dissertation of Abarbanel in his commentary on Isaiah 34. Buxtorf the younger published a Latin translation of Abarbanel's discussion in his edition of

איטלי"א מיד היונים, לא פשטה אז ממשלת הגודוש בארץ ישראל ולא כבשוה, וגם לא היו ישראל אז יושבים על אדמתם כמו שבא בנבואת גוג, וכן מה שזכר ירמיה בספר קינות תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך, אי אפשר שיתפרש אלא על הגלות הזה האחרון שהוא גלות בית שני, כי אחר גלות בבל בבית ראשון כבר הוסיף להגלותנו על ידי טיטוס, ושם נאמר פקד עונך בת אדום, שזה יורה בהכרח על גלות רומי שהגלתנו מארצנו בגלות האחרון.

יח ואף על פי שכתים הם מזרע יון, אפשר שהם החיה הרביעית, לפי שהם משלו בעולם אחר כלות מלכות היונים, וקראה הכתוב בת אדום מצד שקבלו האמונה על יד כומר אדומי, כי האדומיים קבלו אמונת ישו בתחלה, וכל האומות יקראו על שם האומה שנתערבבו בה, כמו שהמתגיירים לדת

4 איכה ד' כ"ב. || 8 שם.

[1] לא] S ולא. || הגודוש] Cf. 427 note 15. || [3] יושבים] A om. || [6] גלות] A inserts החיה הרביעית לפי שהם משלו בעולם אחר גלות. || [9] שהגלתנו] S, A שהגליתנו, but שהגלתנו is required by the context.

Judah Halevi's Cusari with a Latin translation, Basle, 1660, p. 389.

verted to the religion of Israel are called Israelites or Jews, although they come from other nations. In the same way the Romans are called Edomites, and those who adopted the faith of the Mohammedans are called Ishmaelites, because the first converts were descendants of Ishmael. The meaning of the text, therefore, is that after this last exile God will no more carry the daughter of Zion into captivity, but will punish Edom. In order to prevent the reader from referring this to the original Edom, who were then living in Mount Seir, the text says: "Daughter of Edom, that dwellest in the land of Uz,"[1] the grandson of Shem. The Edom that dwelt in Mount Seir was destined to disappear before the exile of the second temple, having been destroyed by the Hasmoneans, just as the early kingdom of the Greeks was destroyed and its power passed to the Kittim,[2] who are descendants of the Greeks and are now called the Edomite nation. Nor is it possible to refer all the statements mentioned in Daniel in connection with the rule of the fourth beast to any events in Israel's past or to the sinners of Israel so as to account for all the details. And there are many other prophecies of the same kind that can

[1] Lam. 4, 21.

[2] I. e. the Romans. Cf. above, p. 428 note 3.

ישראל יקראו ישראלים או יהודים אף על פי שהם משאר האומות, וכן הרומיים יקראו אדומיים, וכל האומות שנהפכו לדת ישמעאל ישמעאלים, על שם המחזיקים באמונה תחלה שהיו מזרע ישמעאל, ויאמר הכתוב כי אחר הגלות הזה האחרון אשר לא יוסיף השם יתברך עוד להגלות את בת ציון, יפקוד על בת אדום, וכדי שלא יובן זה על אומת אדום הקדומה שהיתה יושבת אז בהר שעיר, אמר בת אדום יושבת בארץ עוץ בן בנו של שם, כי היושבת בהר שעיר היתה עתידה ליבטל קודם גלות בית שני, כי מלכי בית חשמונאי בטלום כמו שמלכות יון הקדומה בטלה מן העולם ונשארה הממשלה לכתים שהם מזרע יון, והם הנקראים היום אומת אדום, וכן ממשלת החיה הרביעית לא יתפרשו כל עניניה הנזכרים בספר דניאל בשום צד לא על מה שעבר על ישראל ולא על פושעי ישראל בענין שיסכימו כל פרטיה, ונבואות הרבה כאלו יש שאי אפשר

8 איכה ד׳ כ״א.

[5] אחר] S om. || [9] שם] A ארפכשד. || [11] כי–בטלום] A, E om. || חשמונאי] S השמונאי. || בטלום] S, D בטלו, but context requires בטלום.

not be referred to the past, especially that of Malachi, the last of the prophets, who says: "Behold, I will send you Elijah the prophet before the coming of the great and terrible day of the Lord. And he shall turn the heart of the fathers to the children, and the heart of the children to their fathers,"[1] an event which has not been fulfilled.

Chapter 43

There are two kinds of existence, potential and actual. We perceive actual existence in two ways:

1. By means of our senses, like seeing with the eye and hearing with the ear. This mode of perception is defective because our senses perceive only the accidents of a thing, like whiteness, blackness, width, length, etc. Hence these perceptions are often erroneous, the straight appears crooked, the square appears round, and vice versa, as is explained in the *Optics* of Euclid.[2] The sense of hearing also perceives things not as they are, and there are other defects besides.

---

[1] Mal. 3, 23.

[2] ספר המבטים is no doubt the same as חלוף המבטים mentioned by Steinschneider, Hebr. Uebersetzungen, p. 511, §315, 3.

שיתפרשו על מה שעבר, ובפרט נבואת מלאכי חותם הנביאים שאמר הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, שזה לא נתקיים מעולם:

פרק מג

א הדברים יש להם שני מציאיות מתחלפים, האחד המציאות אשר בכח והשני המציאות אשר בפעל, והשגת המציאות אשר בפעל היא על שני פנים.

ב האחד היא ההשגה החושיית, כראית העין ושמיעת האזן, והיא השגה חלושה לפי שהחוש אינו משיג מהדבר רק המקרים, כלובן והשחרות והרוחב והאורך ודומיהם. ובעבור זה יפול הטעות במושגיו הרבה, שהראות יראה הישר מעוות והמרובע עגול וההפך, כמו שנתבאר בספר המבטים לאקלידס, וכן השמע ישמע הדבר בחלוף מה שהוא, וחסרונות רבים מלבד אלה.

2 מלאכי ג׳ כ״ג.

2 חותם] A אותם. || 13 במושגיו] S במושגים.

2. The perception of conceptual existence. This is the idea which the intellect conceives of a thing perceived by sense, by stripping it of its accidents and apprehending the essence of the thing, which is the actual existence of things. Hence the Bible characterizes God's seeing things as a vision of the intellect. Thus when Samuel went to anoint David and, seeing Eliab, said: "Surely the Lord's anointed is before Him,"[1] God said to him: "Look not on his countenance, or on the height of his stature . . . For it is not as man seeth: for man looketh on the outward appearance, but the Lord looketh on the heart."[2] Samuel thought that Eliab was fit for a king because he was handsome and tall. But God told him not to look on his countenance, i. e. redness and whiteness, which belong to the category of quality, or on the height of his stature, which is quantity, "For man looketh on the outward appearance," i. e. man perceives things through their accidents, for it is characteristic of the eyes that they perceive only accidents. "But the Lord looketh on the heart," i. e. He perceives things in the man-

[1] I Sam. 16, 6.
[2] Ibid. 7.

ג והשני השגת המציאות המושכל, והיא ההשגה שישיג השכל מהדבר הנראה לחוש, כי יפשיט המקרים ממנו וישיג עצמות הדבר, שהוא המציאות הנמצא בפעל לדברים הנמצאים, ולזה ייחס הכתוב ראית השם יתברך הדברים לראית השכל, אמר השם יתברך לשמואל כשהלך למשוח את דוד וראה את אליאב ואמר אך נגד ה׳ משיחו, ואז אמר לו השם יתברך אל תבט אל מראהו ואל גבוה קומתו וגו׳, כי לא אשר יראה האדם, כי האדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב, כי בעבור שחשב שמואל שאליאב ראוי למלוכה בעבור היותו יפה מראה וגבוה הקומה, אמר לו השם יתברך שלא יביט אל מראהו, רוצה לומר האודם והלובן שהם משער האיכות, ואל גבוה קומתו, רוצה לומר הכמות, כי האדם יראה לעינים, כלומר כי האדם ישיג הדברים מצד המקרים שהיא ההשגה המיוחסת לעינים, שאינם משיגים מן הדבר רק המקרים, וה׳ יראה ללבב, רוצה לומר ישיג הדברים בהשגה המיוחסת

7 שמואל א׳ ט״ז ו׳. || 8 שם ט״ז ז׳.

8 גבוה] S נובה. || 14 גבוה] A נובה.

ner characteristic of the heart, i. e. the mind, which perceives the true substance of things and their real existence.

The perception of potential existence is also divided into two kinds:

1. The perception of the existence of a thing in its causes. This is a real perception. If the causes exist, the thing must necessarily exist.

2. The perception of the existence of a thing in God's knowledge. This is the most important perception of all, for God's knowledge of a thing is the absolute cause of the existence of the thing, as God is the cause of all causes. The other causes may fail through God's will, but the perception which is due to God's knowledge can never fail. Hence the knowledge of a prophet is truer than any other, because it emanates from God, whereas the knowledge of other persons emanates from causes other than God, which may fail. Hence Isaiah, in his prophecy concerning Babel, says: "Thou art wearied in the multitude of thy counsels; Let now the astrologers, the star-gazers, the monthly prognosticators, stand up, and save thee from the things that shall come upon thee."[1] The Rabbis say: "From some (*me'asher*), but not from all (*kol asher*)."[2] The reason is because the star-

[1] Is. 47, 13.

[2] See above, III, p. 72, note 2 and Ber. Rabbah, 85.

ללבב שהוא השכל, שהוא משיג אמתת עצמיות הדברים שהוא המציאות האמתי אשר לדברים.

ד והשגת המציאות אשר בכח יחלק גם כן לשנים.

ה האחד השגת מציאות הדבר בסבותיו והיא השגה אמתית, כי כאשר הסבות יהיו נמצאות יחוייב המצא הדבר בהכרח.

ו והשני השגת מציאות הדבר בידיעת השם, והיא ההשגה היותר נכבדת מכלן, לפי שידיעת השם יתברך הדבר הוא סבת מציאות הדבר ההוא הגמור כי הוא סבת כל הסבות, ושאר הסבות אפשר שיכזבו ברצון השם יתברך, אבל ההשגה שהיא מצד ידיעת השם יתברך אי אפשר שתכזב כלל, ולזה תהיה ידיעת הנביא יותר אמתית מכל מה שזולתה להיותה מושפעת מהשם יתברך, וידיעת זולתו מושפעת מסבה אחרת זולת השם יתברך שאפשר לה שתכזב, ולזה אמר ישעיה כשהיה מתנבא על בבל, נלאית ברוב עצתיך יעמדו נא ויושיעוך הוברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך, ואמרו רבותינו ז"ל מאשר ולא כל אשר, וזה כי

16 ישעיה מ"ז י"ג.

[7] בידיעת] S כידיעת. || [9] ההוא הגמור] A גמור.

gazers can not know things as they really are, for two reasons:

1. Since their knowledge emanates from the knowledge of the causes of things which are ordered by the stars, they are dependent upon a particular time for their knowledge; whereas the prophet is not dependent upon any particular time, for all times are the same to God. This inadequacy is declared by the prophet when he says concerning the diviners, the star-gazers and the false prophets: "Therefore it shall be night unto you, that ye shall have no vision; and it shall be dark unto you, that ye shall not divine; and the sun shall go down upon the prophets, and the day shall be black over them. And the seers shall be put to shame, and the diviners confounded; Yea, they shall all cover their upper lips; for there shall be no answer of God. But I truly am full of power by the spirit of the Lord . . ."[1] His meaning is that the diviners and the star-gazers must have sun and stars to observe their altitudes in order to determine the hour, to know what star is in the ascendant,[2] and to foretell the future. Therefore he says that the sun will set upon the prophets and the day will grow dark for them, i. e. the night, for night is also called day, as in the expression: "On the day that I smote all the first-born."[3] And without sun and stars when the night is dark and the day is cloudy, they

[1] Micah 3, 6-8.

[2] See above, p. 152, note 2.

[3] Num. 3, 13.

החוזים בכוכבים אי אפשר להם לדעת הדברים על אמתתם לשתי סבות.

ז האחת כי מאשר ידיעתם מושפעת מידיעת סבות הדברים המסודרים מצד הכוכבים, הן צריכים זמן מיוחד לידיעת זה, והנביא אינו צריך עת מיוחד לזה, כי כל השעות שוות אליו יתברך, וכבר באר הנביא הלאות הזה ואמר על הקוסמים והחוזים בכוכבים ונביאי השקר, לכן לילה לכם מחזון וחשכה לכם מקסום ובאה השמש על הנביאים וקדר עליהם היום ובושו החוזים וחפרו הקוסמים ועטו על שפם כלם כי אין מענה אלהים ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה' וגו', יאמר כי הקוסמים והחוזים בכוכבים צריכין שמש או כוכבים ללקיחת הגובה לכוין השעה לידע הצומח להגיד העתידות, ולזה אמר כי באה השמש על הנביאים ויקדר עליהם היום, רוצה לומר הלילה, כי הלילה נקרא יום, כמו ביום הכותי כל בכור, ואז לא יוכלו לקחת הצומח בזולת שמש ובזולת כוכבים כשיקדר עליהם הלילה

8 מיכה ג' ו'–ח'. || 17 במדבר ג' י"ג.

[14] הגובה] A הגניבה. || [15] באה] A יבא. || [18] ובזולת] A ומזולת.

can not tell the rising star,[1] and hence the seers shall be put to shame and the diviners confounded, for there shall be no answer of God to their questions. The prophet, on the other hand, since he prophesies by the spirit of God, which has no relation to any definite time, can prophesy whenever he wishes, for he does not have to take the altitude of sun and stars, because his knowledge emanates from a higher cause. Hence he says: "But I truly am full of power by the spirit of the Lord," i. e. since I prophesy through the power of the spirit of the Lord, I am not dependent upon any definite hour; I can prophesy at any time, without any one to prevent, because all things depend upon the will of God alone and nothing else.

2. The second cause which prevents the stargazers from knowing things as they are is that they are not capable of knowing correctly all the causes which determine the future, and hence they can not judge correctly. Their intellect is too weak to judge correctly even of things past, all of whose causes have been completed and realized. An apt illustration is the case of the mother of Sisera. She was grieved because of her son's delay in the battle, and sought to know, "Why is his

---

[1] See p. 433, note 2 and reference there.

ויהיה היום מעונן, ולזה יבושו החוזים ויחפרו הקוסמים, כי אין מענה אלהים להשיב על שאלתם, ואולם הנביא להיותו מתנבא מרוח השם יתברך שאין לו יחס עם זמן ידוע, יוכל להתנבאות בכל עת שירצה, כי אינו צריך לקחת גובה השמש והכוכבים, כי ידיעתו הדברים מושפעת מסבה יותר עליונה, וזהו שאמר ואולם אנכי מלאתי כח את רוח ה׳, כלומר אחר שאני מתנבא מכח רוח השם יתברך איני צריך שעה ידועה, כי בכל עת אוכל להנבא, כי אין לי שום מעכב, כי הכל תלוי ברצון השם יתברך בלבד ולא בזולתו.

ח והסבה השנית המונעת לחוזים מהשיג הדברים על אמתתם היא כי לא תספיק ידיעתם לדעת כל הסבות באמתות בדברים העתידים, ולזה אי אפשר להם לשפוט בהם משפט אמתי, וזה כי אף בדברים שעברו שכבר נשלמו כל סבותיהם ויצאו אל המציאות, ילאה שכלם לשפוט בהם משפט אמתי, וזהו שאמרה דבורה על אם סיסרא כשהיתה מצטערת על איחור בנה במלחמה, והיתה מבקשת

1 היום מעונן] A יום המעונן. || 5 שירצה] A om. || 12 מהשיג] S להשיג.

chariot so long in coming?"[1] attempting to get the desired information through divination or astrology or geomancy,[2] information about an event the causes of which were all completed, the battle having been fought. She saw that her son was struck in the head by a woman. Her wise princesses saw blood in the camp of Sisera, the battle completed, and the strong men, and particularly Sisera, covered with blood at the hands of two women, Deborah and Jael. And yet they could not interpret the vision correctly and turned it to their liking. Hence Deborah said: "The wisest of her princesses answer her, yea, she returneth answer to herself. 'Are they not finding, are they not dividing the spoil? A damsel, two damsels to every man; to Sisera a spoil of dyed garments, a spoil of dyed garments of embroidery, two dyed garments of broidery for the neck of every spoiler.' "[3] They could not understand how victory in battle could be won by women, hence they assumed that the delay was due to the fact that they had found and were dividing the spoil; and the weakening of the heroes by two women was because they found a damsel or two for the head of each man, who were weakened by overindulgence in coition. The blood which they saw as Sisera was struck in the head by a woman, could be nothing else than dyed garments of

[1] Judg. 5, 28.

[2] See above, p. 30, note 1.

[3] Judg. 5, 29-30.

לדעת מדוע בושש רכבו לבא, והיתה רוצה לדעת זה מצד הקסם או מצד משפטי הכוכבים או בגורל החול, והיו שם כל הסבות כבר נשלמות, שכבר נעשית המלחמה, והיתה רואה כי סיסרא בנה מוכה בראש על יד אשה, והיו רואות החכמות דם במחנה סיסרא ושכל המלחמה נעשית והגבורים שפוכי דם, ובפרט סיסרא על ידי שתי נשים שהם דבורה ויעל, ועם כל זה לא ידעו לשפוט בזה משפט אמתי אבל הפכו המשפט כפי רצונם, וזהו שאמרה דבורה חכמות שרותיה תענינה אף היא תשיב אמריה לה הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתים לראש גבר שלל צבעים לסיסרא שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל, כי לא יכלו לשער איך יהי׳ה נצחון המלחמה על ידי נשים, ועל כן שפטו כי האיחור היה כי ימצאו יחלקו שלל, וחלשת הגבורים על ידי שתי נשים יהיה כי ימצאו רחם רחמתים לראש גבר ויחלשו האנשים מרוב הבעילות, והדם שהיו רואות את סיסרא מוכה בראש על ידי אשה לא יהיה אלא שלל צבעים ורקמה, ובעבור שהיו

1 שופטים ה׳ כ״ח. || 10 שם ה׳ כ״ט–ל׳.

17 מרוב] S לרוב. || 18 מוכה] A om.

embroidery. And seeing the blood caused by two women, they cleverly guessed that there were "two dyed garments of broidery for the neck of every spoiler."

All this shows how incapable the minds of the astrologers are to interpret a thing correctly even in reference to the past, whose causes are all completed. Surely, then, they are unable to know correctly all the causes of the future. For even though they may know all the causes determined by the stars, they can not know what is determined in the knowledge of God, who is above all causes and brings to nought all causes in carrying out His will. Thus we find that Elijah withheld the rain when he wanted, and then caused rain to come down, by the decree of God's will, though there was a great drought at that time, and caused by his prayer a small cloud like a man's hand to rise up, though the natural causes tended in the opposite direction. This shows that the prophet has a true knowledge of things, which can not in any manner fail, because it emanates from God, who is the cause of all causes, and can bring to nought the other causes or maintain them as He pleases and as His wisdom dictates.

---

[1] For an analogous criticism of astrology, see Roger Bacon, Opus Maius, Burke's translation, I, 264–265.

רואות את הדם על ידי שתי נשים העמיקו לומר צבע רקמתים לצוארי שלל.

ט וכל זה ממה שיורה על חלשת שכל האצטגנינים לשפוט דבר על בוריו אף בדברים שעברו שכבר נשלמו סבותיהם, וכל שכן בדברים העתידים שלא יספיקו לדעת כל הסבות באמתות, וזה כי אף אם ידעו כל הסבות הנגזרות מצד הכוכבים, לא יוכלו לדעת הנגזר בידיעת השם שהוא למעלה מכל הסבות, והוא מבטל כל הסבות לעשות רצונו, כמו שנמצא אליהו עצר המטר בעת שרצה, והוריד המטר הנגזר ברצון השם, עם היות חורב גדול בעת ההיא, והעלה עב קטנה ככף איש בתפלתו, והיו כל הסבות הטבעיות אז בהפך, וזה ממה שיורה כי ידיעת הנביא הדברים היא ידיעה אמתית ואי אפשר לה שתכזב בשום פנים, להיותה מושפעת מהשם יתברך שהוא סבת כל הסבות, ובידו לבטל שאר הסבות או לקיימן כפי רצונו וכפי מה שתגזור חכמתו:

---

11 היות] A היותו.

Chapter 44

The knowledge which we get to-day from the words of the Prophets is undoubtedly correct and can not fail. For error in a statement derived from hearsay or from a written source may be due to three causes. The original informant may not be truthful or he may not be well informed. The intermediate person who received the information from the original informant may not have understood correctly what he had been told or he may have added something of his own which was not told him; or the messenger of the intermediate person or the one who brought the writing from the intermediate person may lie. But no error can attach in any of these ways to the words of the Prophets which we now have.

So far as the original source is concerned, who is God, the statement is absolutely true, because He is the cause of all causes, and no cause can be hidden from Him. Hence there can be no error as far as He is concerned. Nor can there be any error as far as the intermediate person is concerned. For if the prophet were not a man of truth, God would not have given him the pro-

פרק מד

א הידיעה המגעת אלינו היום מדברי הנביאים היא אמתית בלי ספק ואי אפשר לה שתכזב, וזה כי הכזב יפול בדבר הנאמר אל האדם על ידי אמצעי או הנודע מפי הכתב, משלשה צדדין, אם מצד האומר שלא יהיה איש אמת או שלא ידע הדבר על בוריו, ואם מצד שהאמצעי שנאמרו אליו הדברים לא יבין הדברים כראוי או שיוסיף בהם דברים מעצמו שלא נאמרו לו, ואם מצד שהשליח או המביא הכתב מן האמצעי יכזב. ודברי הנביאים הנמצאים בידינו היום אי אפשר שיפול בהם הכזב בשום צד מאלו הצדדין.

ב כי מצד האומר שהוא השם יתברך הנה הוא אמת גמור, לפי שהוא סבת כל הסבות ואי אפשר שתהיה שם סבה נעלמת ממנו, ולזה אי אפשר שיפול בהם הכזב מצדו בשום פנים. ואם מצד מי שנאמר אליו גם כן והוא האמצעי אי אפשר שיפול בהם הכזב, כי אם לא היה הנביא איש אמת לא היה השם יתברך

7 שהאמצעי] S האמצעי. || 9 ואם] S או. || 13 מצד] S הצד.

phetic inspiration, as Solomon says: "Lying lips are an abomination to the Lord; but they that deal truly are His delight."[1] But all things associate with their like and avoid their opposite. Hence it is clear that if the prophet were not a man of truth, God would not have bestowed upon him the prophetic inspiration, and the spirit of God would not have rested upon him. One might say that the prophet misunderstood what he saw, like Hananiah the son of Azur,[2] if the words of the prophet have not been verified, but if the words of the prophet, who is the intermediate person, have been verified several times, he can not be mistaken. Nor can error attach to the words of the prophet so far as the messenger or the one who brought the writing is concerned, i. e. the continuous tradition which we have to this day. For tradition which is transmitted from father to son can not be false in any manner, seeing that no father would want to transmit falsehood to his son as an inheritance. Now the first father who heard from the prophet, if he did not know that the prophet was a man of truth, would not have handed down the information to his son and his son to his son, and so on to this day. Hence if the original statement is true, no error can oc-

[1] Prov. 12, 22.

[2] Jer. 28, 1.

משפיע עליו שפע נבואיי, כמאמר שלמה תועבת ה' שפתי שקר ועושי אמונה רצונו, וכל דבר יקרב לדומה ויברח מההפך, ולזה הוא מבואר שאם לא היה הנביא איש אמת לא היה השם יתברך משפיע עליו שפע נבואיי ולא היתה רוח השם חלה עליו. ואם תאמר שטעה בהשגתו כחנניה בן עזור, כבר היה זה אפשר לאמרו אם לא נתנסו דברי הנביא ההוא, אבל אם נתנסו דברי הנביא שהוא האמצעי פעמים הרבה אי אפשר שיטעה בזה. ומצד השליח או מי שהביא הכתב גם כן שהיא הקבלה הנמשכת בידינו עד היום אי אפשר שיפול הכזב בדברי הנביא, וזה כי הקבלה הנמשכת מן האב לבן אי אפשר שתכזב בשום פנים, כי לא יבחר שום אדם להנחיל את בנו שקר, והאב הראשון שקבל מן הנביא, אם לא שידע שהיה הנביא איש אמת לא היה מנחיל דבריו לבנו ובן בנו לבנו וכן עד היום, ולזה אחר היות השורש אמתי אי אפשר שיפול בו הכזב

1 משלי י"ב כ"ב. || 6 ירמיה כ"ח א'.

1 עליו] S אליו. || 2 וכל] A ובכל. || 4–5 לא–נבואיי] A om. || 5 ולא] A לא. || 6 ואם תאמר] S ואחר. || 9 בזה] S om. || 11 עד] S om. || 15 שהיה] A שיהיה. || 16 דבריו] A om. || לבנו] S ובנו. || וכן] A om.

cur in it as far as tradition is concerned, which is handed down from father to son. Now if the thing is true from the point of view of the giver, the receiver and the transmitter, it can admit of no doubt at all.

This is the sign of the covenant which God made with us through Isaiah concerning the coming of the redeemer: "And a redeemer will come to Zion, and unto them that turn from transgression in Jacob . . . And as for Me, this is My covenant with them, saith the Lord; My spirit which is upon thee, and My words which I have put in thy mouth, shall not depart out of thy mouth . . ."[1] His meaning is that a sign of the covenant that this promise of the coming of the redeemer will be fulfilled, is that the words are absolutely true considered from every angle. The author of the promise is God and His spirit, who can not fail, as we said in the preceding chapter, because no one can prevent Him, seeing that He is the cause of all causes, hence the words: "My spirit that is upon thee." The transmitter to whom the words were told can not lie, nor err, because his words have been tested many times and found true. Isaiah prophesied the coming of Sennacherib and foretold his

[1] Is. 59, 20-21.

בשום פנים מצד הקבלה הנמשכת מאב לבן, ונמצא שכשהדבר אמת מצד הנותן ומצד המקבל ומצד המביא הקבלה אי אפשר שיפול בו הספק בשום פנים.

ג וזאת היא אות הברית שכרת השם עמנו על ביאת הגואל על ידי ישעיה, אמר הכתוב ובא לציון גואל ולשבי פשע ביעקב וגו', ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימושו מפיך וגו', יאמר כי אות הברית על שיתקיים היעוד הזה מביאת הגואל הוא היות הדברים אמת מכל הצדדין, אם מצד המיעד, שהם דברים נאמרים מפי השם ורוחו שאי אפשר שיכזב בשום פנים כמו שאמרנו בפרק הקודם לזה, לפי שאין מעכב על ידו, כי הוא סבת כל הסבות, וזהו אמרו רוחי אשר עליך, ואם מצד האמצעי שנאמרו לו הדברים, אי אפשר שיכזב ולא שימצא טעות בדבריו, כי כבר נתנסו מאמריו כמה פעמים ונמצאו אמתיים, כי ישעיה נתנבא על ביאת סנחריב ונבא

6 ישעיה נ"ט כ'–כ"א.

6 הכתוב] S om. || 7 וגו'] A om. and adds נאם ה'. || 9 מפיך] A adds ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם. || 18 ונבא] A ובא.

defeat, which came true. He prophesied the captivity of Jerusalem through the king of Babylon, and it came true; the fall of Babylon, and it came true; the success of Cyrus, and it came true; the building of Jerusalem through Cyrus, and it came true. Hence if he prophesies the redemption of Israel, that will come true. Hence he says: "And My words which I have put in thy mouth," i. e. inasmuch as all the words that I have put in thy mouth have been fulfilled, they are all a sign of the covenant that the redeemer will come, for from them it is known that thou art a man of truth. Finally tradition can not lie, because He promises that the tradition will be continuous from father to son, without interruption: "Shall not depart out of thy mouth, nor out of the mouth of thy seed . . ." This is a great sign that the covenant of the coming of the redeemer, promised by the prophets, stands.

Chapter 45

The word covenant (*berit*) is applied to affirmation or oath or something firm which is performed by two persons to bind them to each other in love and friendship. They make a certain sign the existence of which points to the covenant, like a witness who testifies to a thing. Laban said to

על מפלתו והיה, ונתנבא על גלות ירושלים ביד מלך בבל והיה, ועל מפלת בבל והיה, ועל הצלחת כורש והיה, ועל בנין ירושלים על יד כורש והיה, אם כן הוא שנתנבא על גאולת ישראל ותהיה. וזהו אמרו ודברי אשר שמתי בפיך, כלומר מצד שנתקיימו הדברים ששמתי בפיך כלם יהיו לאות ברית על ביאת הגואל, כי מהם יודע שאתה איש אמת. ואם מצד הקבלה אי אפשר שיפול בהם כזב, שכבר הבטיח שתהיה תמיד הקבלה נמשכת מאב אל בן בלי הפסק, כמו שאמר לא ימושו מפיך ומפי זרעך וכו׳. וזה אות גדול על היות הברית קיים על ביאת הגואל המיועד על ידי הנביאים:

פרק מה

א ברית יאמר על איזה קיום או שבועה ודבר קיים הנעשה בין שני כורתי ברית לקשר האהבה בין שניהם, ויעשו להם איזה אות שיהיה קיומו מורה על הברית כמו העד המעיד על הדבר, אמר לבן

---

[3] על] S ועל. || [6] יהיו] A יהיה. || [9] נמשכת] A adds תמיד. || [10] בלי הפסק] S בלי ספק והפסק. || [11] וכו׳] A om. and adds ומפי זרע זרעך אמר ה׳ מעתה ועד עולם. || [17] על] A om.

Jacob: "And now come, let us make a covenant, I and thou; and let it be for a witness between me and thee."[1] Then he raised a heap of stones and said: "This heap is witness between me and thee this day."[2] Similarly the rainbow is a permanent sign pointing to the existence of the covenant which God made with Noah and his sons.

The method of making a covenant, as we find in the Bible, was that they cut an animal into two parts and the covenanting parties passed between the pieces. The prophet says: "When they cut the calf in twain and passed between the parts thereof."[3] Similarly, when God made a covenant with Abraham, He said to him: "Take me a heifer of three years old, and a she-goat of three years old, and a ram of three years old . . . And he took him all these and divided them in the midst, and laid each half over against the other."[4] In the sequel it says that Abraham saw in a porphetic vision the glory of God passing between the parts, as a sign that he had made a covenant with Abraham: "Behold a smoking furnace, and a flaming torch that passed between these pieces."[5] And further we read: "In that day the Lord made a covenant with Abraham."[6]

[1] Gen. 31, 44.
[2] Ibid. 48.
[3] Jer. 34, 18.
[4] Gen. 15, 9-10.
[5] Ibid. 17.
[6] Ibid. 18.

ליעקב ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה והיה לעד ביני ובינך, ועשה גל אבנים ואמר הגל הזה עד ביני ובינך היום, וכן הקשת היא אות קיים מורה על קיום הברית שכרת השם עם נח ובניו.

ב ודרך כריתת הברית לפי מה שנמצא בכתובים הוא שהיו חותכין בעל חי לשנים, והיו כורתי הברית עוברין בין בתריו, אמר הנביא העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו, וכן נמצא כשכרת השם עם אברהם ברית אמר לו קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ויקח לו את כל אלה ויבתר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו, ואמר אחר כך שראה אברהם במראה הנבואה כבוד השם עובר בין הבתרים לאות על כריתת הברית עם אברהם, אמר הכתוב והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה, ועל כן אמר בסמוך ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר וגו'.

---

1 בראשית ל"א מ"ד. || 2 שם ל"א מ"ח. || 7 ירמיה ל"ד י"ח. || 9 בראשית ט"ו ט'–י'. || 14 שם ט"ו י"ז. || 16 שם ט"ו י"ח.

---

17 וגו'] S om.

The reason for this practice in making a covenant is because a covenant is a permanent bond between the two parties for the purpose of cementing and binding their friendship that they should be like one body and each should take care of the other as of himself. For this reason they cut an animal in two and pass between the parts, as a sign that just as those two parts formed one body in the animal when it was alive and each felt the pain of the other, so that when disease or injury affected one part the other felt the disease or injury and nothing but death separated those two parts, so the two parties making the covenant are to be as one body while living and nothing but death shall part them. It follows, therefore, that if the one sees any harm or grief coming to the other party to the covenant, he should do his utmost, risk danger if necessary, to save him, as he would do for himself. Also he must not keep from the other any knowledge or suspicion he may have that there is an evil plot to harm him; and should, moreover, reveal to him his secrets and innermost thoughts, as he reveals them to himself, for a friend is like a person's self.

ג והטעם לפעל הזה בכריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשור ולדבק האהבה ביניהם, עד שיהיו שניהם כאלו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חבירו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתין בעל חי לשנים ועוברין בין הבתרים ההם, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בבעל חי ההוא בהיותו חי, והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חבירו, עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה חבירו מרגיש בחולי או הנזק ההוא, ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, כן שני האנשים כורתי הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים, ולא יפריד ביניהם רק המות, ומזה יתחייב כי כאשר ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חבירו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס עצמו בסכנה בעד עצמו, וכן שלא יכחיד ממנו דבר ממה שידע או ירגיש שחושבים להרע אליו או שחשבו עליו איזו מחשבה רעה, וכן יגלה לו סודותיו ומצפוני לבו כמו שיגלה אותם לעצמו, כי אין החבר זולת

[1] והטעם] A om. || [1–2] שכריתת–הוא] A om. || [2] בין] A וקיום. || אנשים] A האנשים. || [6] ההם] S om. || [18] וכן] A om.

And he must love him as himself, as we read in the Torah: "Thou shalt love thy neighbour as thyself."[1] The meaning is, just as in loving thyself there is no sense of otherness, so in loving thy neighbor thou must not think that he is other than thou, for the essence of perfect love is that the lover becomes one with the loved. Hence you will find that the numerical value of the word *ahabah* (love) is the same as that of *ehad* (one),[2] signifying that the loved is not different from himself. Hence he should trust him and reveal his secrets to him, as he reveals them to himself. This is true provided he has confidence in his friend's loyalty to the covenant, otherwise one should not reveal his secrets to every friend. If a friend is not proved and tried he should not reveal his secrets to him, for he may turn into an enemy and do him great harm if he knows his secrets. Especially would it be serious if he thinks the other is a friend and he is not, because he would not be on his guard against him.

So we find David saying that he is more afraid of his friends who know his secrets than of his enemies: "For it was not an enemy that taunted me, then I could have borne it; neither was it mine adversary that did magnify himself against

[1] Lev. 19, 18.

[2] ה+ב+ה+א = 1+5+2+5 = 13; ד+ח+א = 1+8+4 = 13.

עצמו, וראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו, וזהו שאמרה תורה ואהבת לרעך כמוך, כלומר כמו שאהבתך את עצמך אין בה זולתיות כך אהבתך את חבירך לא תחשוב שהוא דבר זולתך, שהוא גדר האהבה הגמורה שיתאחד האוהב עם האהוב, ולזה תמצא כי אהבה בגימטרי"א עולה לאחד, כי אין האהוב זולת עצמו כלל, ולזה יבטח בו ויגלה אליו סודותיו כמו שמגלה אותם לעצמו, וזה כאשר יבטח באוהב שיהיה נאמן בבריתו, שאם לא כן אין ראוי לו לאדם לגלות סודותיו לכל אוהב, כי כאשר אין האוהב נאמן ובדוק לו אין ראוי לו לגלות אליו סודותיו, כי אולי יתהפך לאויב ויהיה זה לו לפוקה ולמכשול בהיות זולתו יודע סודותיו, ובפרט מי שיחשוב בו שהוא אוהב ואינו כן, לפי שאי אפשר לו להשמר ממנו.

ד וכן תמצא דוד אומר שהיה מתירא מאוהביו היודעים סודותיו יותר ממה שהיה מתירא מאויביו, אמר כי לא אויב יחרפני ואשא לא משנאי עלי הגדיל

2 ויקרא י"ט י"ח. || 18 תהלים נ"ה י"ג.

כמו[2]] S om. || לו[11]] A om. || לו[12]] A .לי || היודעים[17]] A adds .סתרי || ממה] A om.

me, then I would have hid myself from him."[1] He means to say: I would not have endured the taunt of the enemy and the wilful acts of the one who magnified himself against me, without quickly having a fight with him or hiding myself from him. But against thee, who art "Mine equal, my companion, and my familiar friend"[2]—alluding to Ahithophel and his company, who knew his secrets: "We took sweet counsel together"[3]—I am not able to guard myself, and am afraid that harm will come to me because thou knowest my secrets. Then he says that he does not know any remedy, but he prays to God that they should die suddenly: "Let them go down alive into the nether-world," so that they may not be able to reveal his secrets to any one: "May He incite death against them, Let them go down alive into the nether-world."[4]

But if he is a true friend in whose love he trusts, he should reveal his secrets to him and be jealous for him as he would for himself, and disclose to him any evil plots against him that he may know and assure him of his help. Hence as soon as God made a covenant with Abraham, He revealed to him all that He knew of the evil that was destined to come to his descendants: "Know of a surety that thy seed shall be a stranger in a land that is not theirs, and shall serve them; and they shall

---

[1] Ps. 55, 13.
[2] Ibid. 14.
[3] Ibid. 15.
[4] Ibid. 16.

ואסתר ממנו, רוצה לומר לא הייתי סובל חרפת האויב וזדונות השונא המתגדל עלי שלא הייתי יוצא לריב עמו מהר ולא הייתי נסתר ממנו, אבל ממך שאתה אוהבי ואנוש כערכי ואלופי ומיודעי, ורמז בזה אל אחיתופל וסיעתו שהיה יודע סודותיו, כמו שאמר אשר יחדו נמתיק סוד, איני יכול להשמר ולהזהר ממך, ואני ירא שיגיעני נזק מצד היותך יודע סודותי, ואמר שלא היה יודע בזה תקנה, אלא שהיה מתפלל לשם שימותו פתאם בענין שירדו שאול חיים, כדי שלא יוכלו לגלות סודותיו לשום אדם, וזהו אמרו ישיא מות עלימו ירדו שאול חיים.

ה אבל כשיהיה האוהב נאמן שיבטח באהבתו ראוי שיגלה אליו סודותיו, ויקנא עליו כמו שמקנא על עצמו, ויגלה אליו מה שידע מן הרע הנחשב עליו ויבטיחהו להיות בעזרו, ולזה תמצא כי מיד שכרת השם ברית עם אברהם גלה לו כל מה שהיה ידוע אצלו מן הרע העתיד לבא על זרעו, ואמר לו ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו

4 תהלים נ"ה י"ד. || 6 שם נ"ה ט"ו. || 11 שם נ"ה ט"ז. || 17 בראשית ט"ו י"ג–י"ד.

3 לריב עמו] A עמו לריב. || 5 שהיה] A שאתה. || סודותיו] A סתרי סודותי. || 10 סודותיו] A סודותי. || 13 אליו] A adds כל. || 18 בארץ לא להם] S om.

afflict them four hundred years; and also that nation, whom they shall serve, will I judge."[1] The meaning is: Since I have made a covenant with thee, I can not in any way conceal from thee the evil which is destined to come upon thy seed. Therefore know of a surety that thy seed shall be a stranger, that they will be subject to others and afflicted, and that this condition of being strangers will last four hundred years. "And also that nation, whom they shall serve, will I judge," i. e. I will strengthen the hands of those who enslave them, as though I consented to and assisted in their subjection. The words *dan anoki* (will I judge) have the same meaning as *danani elohim* ("God hath judged me"),[2] which means, He has taken my part, pleading my cause, for He is on my side and has heard my voice, like the words: "Be Thou my judge (*shofteni*), O God, and plead my cause."[3] So here *dan anoki* (will I judge) means: I, as it were, plead their cause and strengthen their hands in the subjection of thy seed, but "afterward shall they come out with great substance."[4] The expression, "afterward," supports the interpretation here given. It is not connected with the words: "will I judge," but introduces another matter which has not been mentioned so far. Then, in the immediate sequel, we

[1] Gen. 15, 13-14.
[2] Ibid. 30, 6.
[3] Ps. 43, 1.
[4] Gen. 15, 14.

אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, כלומר אחר שכרתי עמך ברית לא אוכל בשום פנים להעלים ממך הרע המעותד לבא על זרעך, ולכן ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ושישתעבדו בהם ויענו אותם, והגרות הזה יתמיד זמן גדול עד תשלום ד' מאות שנה, וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, כלומר וגם אני אחזיק ידי המעבידים כאלו אני מסכים ועוזר לשעבדם, כי לשון דן אנכי כמו דנני אלהים, שפירושו עשה משפטי ודיני שהסכים על ידי ושמע בקולי, כמו שפטני אלהים וריבה ריבי, ואף כאן דן אנכי פירושו כאלו אני עושה דינם ומחזיק בידם לשעבד את זרעך, אבל אחרי כן יצאו ברכוש גדול, ולשון ואחרי כן יורה על זה הפירוש, רוצה לומר שאינו נקשר עם דן אנכי אבל הוא ענין אחר שלא נזכר עד עתה כלל, וסמך אל

9 בראשית ל' ו'. || 10 תהלים מ"ג א'.

[1] ארבע–שנה] S om. and adds וגו'. || [9] עשה] S עושה. || [13] יצאו] A adds זרעך.

read: “In that day the Lord made a covenant with Abram, saying: ‘Unto thy seed have I given this land.’ ”[1]

Having revealed to him the decree which had been made concerning him, whether by way of punishment or by the stars, as some of the sages believe, He promised him that He would help him and deliver his seed from the hand of all those that will rise against them. Hence the Rabbis say[2] that in that vision Abraham was shown all the instances of the subjection of Israel to other nations. Having made the covenant, it was proper that He should reveal to him all that was destined to come to his seed. And the meaning of the covenant is that He would be with him in his distress and sympathize with him in his trouble; even as the whole body shares in the pain of one of its limbs, as our Rabbis say:[3] “The Shekinah suffers in the suffering of Israel, as is said: ‘I will be with him in trouble,’ ”[4] just as a person suffers when his friend with whom he has a covenant is in trouble.

Since, however, it was possible that Abraham's seed might not attain that degree of perfection which would make them fit to enjoy continually the divine providence through this

[1] Gen. 15, 18.

[2] Bereshit Rabbah 44.

[3] Megillah 29a.

[4] Ps. 91, 15.

זה ביום ההוא כרת ה׳ את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת.

ו כי אחר שגלה לו הגזרה הנגזרת עליו אם על צד העונש ואם מצד המערכת כפי דעת קצת החכמים, הבטיחו להיות בעוזריו ולהציל את זרעו מכף כל הקמים עליהם, וזה שאמרו רבותינו ז״ל כי במראה ההיא נרמז לאברהם אבינו שעבוד כל המלכיות העתיד לבא על ישראל, וזה ראוי לפי ענין הברית שיגלה לו כל מה שעתיד לבא על זרעו, וכריתת הברית עמו שיהיה עמו בצרה ויצטער בצערו, כמו שהגוף האחד יצטער כלו בצער אבר אחד ממנו, על דרך שאמרו רבותינו ז״ל שהשכינה מצטערת בצערן של ישראל, שנאמר עמו אנכי בצרה, וזה כדרך שהאוהב מצטער לצרת אוהבו שנכנס עמו בברית.

ז ובעבור שהיה אפשר שלא יהיה זרע אברהם באופן מהשלמות שיהיו ראויים אל שתדבק בהם ההשגחה האלהית תמיד מצד הברית הזה, גזרה

6 בראשית רבה פרשה מ״ד. || 12 מגילה דף כ״ט ע״א. || 13 תהלים צ״א ט״ו.

10 כמו] S וכמו.

covenant, the divine Wisdom determined to make a permanent covenant with Abraham and his seed that they should be His people and the lot of His inheritance and that He should be their God always. Hence you will find that in the vision which he had after the vision of the parts he was at once given the commandment of circumcision for him and all his seed after him, in which commandment it is expressly stated that it is a sign of a covenant between God and the seed of Abraham: "And I will establish My covenant between Me and thee and thy seed after thee throughout their generations for an everlasting covenant."[1] It is thus made clear that the commandment of circumcision was given as a sign of the covenant, signifying the bond of union between God and the seed of Abraham who maintain His covenant. And hence since that sign exists continuously in our nation, it shows that the divine bond is still with us.

Hence the men of the Great Assembly,[2] in composing the benediction for the rite of circumcision, used the words: "And He sealed his offspring with the sign of the holy covenant." Then they explain the purpose of the covenant which is, to be delivered from the judgment of gehenna—the pit of destruction—as is specifically stated in the benediction: "Therefore as a reward for this, O living God, our portion, our Rock, command that our beloved relative shall be delivered from destruction." And the reason given is: "For the

[1] Gen. 17, 7.

[2] See J. E. XI, 640, s. v. Synagogue, the Great.

החכמה העליונה לכרות ברית מתמיד עם אברהם ועם זרעו שיהיו הם עמו וחבל נחלתו ויהיה הוא להם לאלהים תמיד, ולזה תמצא כי במראה שהיתה אחר מראת בין הבתרים מיד נצטווה על המילה הוא וכל זרעו אחריו, וזכר בה בפירוש שהיא אות ברית בין השם יתברך ובין זרע אברהם, אמר והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם וגו', הרי שבאר שלכך נצטווה על המילה להיות אות ברית על הקשר והדבוק אשר בין השם יתברך וזרע אברהם המחזיקים בבריתו, ולזה בהיות האות ההוא מתמיד באומה הוא ראיה על הקשר האלהי שנשאר בנו.

ח וזהו שתקנו אנשי כנסת הגדולה במטבע ברכת המילה וצאצאיו חתם באות ברית קדש, וביארו בה תועלת הברית הזה שהוא להנצל מדינה של גיהנם שהוא באר שחת, כמו שנזכר בה בפירוש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צורנו צוה להציל ידידות שארנו משחת, ובאר הטעם כי זה הוא למען בריתו

7 בראשית י"ז ז'.

8 וגו'] A om. and adds להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך. || 15 להנצל] S להציל. || 16 על] A om. || 17 צורנו] A וצורנו. || ידידות] A om.

sake of His covenant which He placed in our flesh." The "deliverance from destruction" that is mentioned here does not refer to death, for in this respect the circumcised and the uncircumcised are alike, but undoubtedly to the punishment of gehenna.

And our Rabbis say in the Midrash[1] that Abraham sits at the door of gehenna and saves the circumcised from going in. Therefore, as long as we see this sign of the covenant maintained in the nation, we must not despair of redemption even though we see great trouble coming upon us continually, for we are to-day like a sick man near death, whom everybody has given up. As long as there is some sign of life remaining, we do not give up hope that he may recover. So here, although all the nations say concerning us that we are without hope and that our expectation is lost and we are cut off, still when we see this sign of the covenant maintained among us, which points to the bond existing between the divinity and our people, we know of a certainty that we still have strength to live, and that through this bond the nation will return to its original strength and will

[1] Bereshit Rabbah 48.

אשר שם בבשרנו, ואין הצלת השחת במקום הזה על המיתה, כי הערלים והמולים שוים בה, אבל הוא נאמר בלי ספק על עונש גיהנם.

ט וכן אמרו רבותינו ז"ל במדרש כי אברהם אבינו יושב על פתח גיהנם כדי להציל את המולים מליכנס שם. ובעבור זה כל זמן שנראה אות הברית הזה קיים באומה, אף אם נראה תוקף הצרות עוברות עלינו תמיד, לא בעבור זה נתיאש מן הגאולה, כי אנחנו היום דומים לחולה שהוא קרוב למות וכל האנשים אומרים עליו שאין בו כח לחיות, כי כל עוד שנראה בו דבר מן החיות נשאר לא נתיאש שלא יחיה מחולי זה, וכן אף אם כל האומות אומרות עלינו שאנחנו באפס תקוה ושאבדה תקותנו נגזרנו לנו, הנה כאשר נראה אות הברית הזה נשאר ומתמיד בנו המורה על הקשר שיש בין הענין האלהי ובין האומה, נדע בודאי שעדין יש בנו כח לחיות, ושעל ידי הקשר הזה תשוב האומה לקדמותה

4 בראשית רבה פרשה מ"ח.

3 עונש] A עונשי. || 5 על פתח] A בפתח. || כדי] A om. || 7 הזה] A om. || 12 אף] A adds כי. || 17 הזה] A om.

cleave to God, as was the case before in the period of prophecy.

Chapter 46

One can not be sure of the permanence of his faith, though he keeps the covenant and the law and serves God, so long as he enjoys peace and tranquillity at home and prosperity in his business affairs, his flax not being damaged nor his wine souring. He can be sure only if he maintains his integrity when his fortune changes and poverty and affliction come upon him and press him to the last degree. This is the test whether the righteous man serves God from love, namely if he maintains the strength of his faith in time of trouble and distress and does not weaken nor induce others to weaken, but trusts in God at all times, acknowledging in time of tranquillity and prosperity that everything comes from God, instead of saying: "My power and the might of my hand hath gotten me this wealth,"[1] (for it is God who gives man power to acquire wealth), and entreating Him to continue His benefits, and increasing the strength of his faith in time of trouble and trusting that God will release him from trouble and give him relief, and praying

[1] Deut. 8, 17.

ולאיתנה ולהדבק בענין האלהות כאשר היתה בחזון בתחלה:

פרק מו

א אין לאיש חזקה באמונתו להיות נאמן בבריתו כשיהיה שומר ברית ותורה ועובד את ה׳ בהיותו שלאנן ושלו בביתו ורענן בהיכלו ומעשיו מצליחים ואין פשתנו לוקה ולא יינו מחמיץ, אבל כי גם בהתהפך עליו בלהות הזמן ויאחזוהו ימי עוני וירדפוהו עד השברים לא יסיר תומתו ממנו, ובזה יבחן הצדיק אם הוא עובד מאהבה, כי בעת שיבואו עליו צרות רבות ורעות יחזיק במעוזו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו ויבטח בשם בכל עתותיו, כי בעת השלוה וההשקט ההצלחה יכיר שהכל בא מאתו ולא יאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, כי הוא יתברך הנותן כח לעשות חיל, ויבקש מלפניו להתמיד הטוב ההוא, ובעת צרה יוסיף אומץ ויבטח בו שיוציאהו מצרה לרוחה ויבקש מלפניו שיעשה

---

1 ולאיתנה ולהדבק] A ולא יתנהו להדבק, which is due no doubt to incorrect spacing of the letters of ולאיתנה ולהדבק. || 17 בו] S om.

that God should give him peace, as the Psalmist says: "Trust in Him at all times, ye people,"[1] i. e. in time of prosperity as well as in time of distress; "Pour out your heart before Him," and say: "God is a refuge for us."

The sons of Korah praised Israel for this quality in the forty-fourth Psalm, beginning: "O God, we have heard with our ears, our fathers have told us; a work Thou didst in their days . . ." The entire Psalm is a laudation of the people of Israel, who trusted in God in the day of prosperity and happiness and acknowledged that all things come from Him; nor did their heart turn away from trust in Him and loyalty to His covenant in time of trouble. And this too, though they had not seen with their own eyes the great signs and wonders, but only heard them from their fathers. Hence the Psalmist begins: "O God, we have heard with our ears," i. e.: although we have not seen with our own eyes, we have heard with our ears from trustworthy persons. For, "Our fathers have told us," that "a work Thou didst in their days . . ," showing that Thou art in the habit of doing miracles and wonders, for "Thou with Thy hand didst drive out the nations, and didst plant them in . . . For not by their own sword did they get the land in possession . . ." If, therefore, in the beginning all the prosperity of our nation was

[1] Ps. 62, 9.

שלום לו, ועל זה אמר המשורר בטחו בו בכל עת עם, רוצה לומר בעת ההצלחה ובעת צרה, ושפכו לפניו לבבכם ואמרו אלהים מחסה לנו סלה.

ב וזה הדבר הוא ששבחו בו בני קרח את אומת ישראל במזמור מ״ד המתחיל אלהים באזנינו שמענו אבותינו ספרו לנו פעל פעלת בימיהם, וזה כי כלל המזמור ההוא אינו אלא לשבח אומת ישראל שהיו בוטחים בשם ביום טובה, ובעת ההצלחה היו מכירים שהכל בא מאתו, וגם בעת צרה לא נסוג אחור לבם מהיותם בוטחים בו ומחזיקים בבריתו, וזה אף אם לא ראו בעיניהם האותות והמופתים הגדולים אלא מפי השמועה שקבלו כך מאבותיהם, וזהו שהתחיל אלהים באזנינו שמענו, כלומר אף על פי שלא ראינו בעינינו הנה שמענו באזנינו מאנשים שראוי להאמין בהם, וזה כי אבותינו ספרו לנו כי פעל פעלת בימיהם וגו׳, כי דרכך לעשות נסים ונפלאות, כי אתה ידך גוים הורשת ותטעם וגו׳, כי לא בחרבם ירשו ארץ וגו׳, ואם כן שכל הצלחת

1 תהלים ס״ב ט׳.

עם[2]] A om. || בו[4]] A om. || אבותינו–בימיהם[6]] A om. || ראינו[14]] A adds כך. || שראוי[15]] A adds לנו. || הורשת[17]] S הרשת.

through Thee, it is not fitting now that Thou shouldst withhold Thy compassion from us, and therefore Thou, who "art my King, O God; Command the salvation of Jacob," for there is no obstacle either from Thy side or from mine, for Thou art my King, and as a king helps his servants whether they deserve it or not, simply in order to acquire a glorious name, so Thou shouldst help us. And since Thou art God also, i. e. all-powerful, and there is no one to prevent Thee, "Command the salvation of Jacob," for we always trust in Thee and know that "through Thee do we push down our adversaries;" and "through Thy name do we tread them under that rise up against us," and we have no other trust except in Thee. "For I trust not in my bow, neither can my sword save me," but we have always put our trust in Thee, in time of prosperity as well as in time of adversity.

This is described as follows: "But Thou hast saved us from our adversaries, and hast put them to shame that hate us," i. e. when Thou didst save us from our adversaries and puttedst them to shame that hate us, namely in the time of our prosperity, we did not become proud and haughty but "in God have we gloried all the day, and we will give thanks unto Thy name for ever," if we are again prosperous as before. Thou shouldst not therefore refrain from helping

אומתנו היתה על ידך בתחלה גם עתה אין ראוי שתכלא רחמיך ממנו ואתה שהוא מלכי אלהים צוה ישועות יעקב, כי אין בזה מונע לא מצדך ולא מצדי, כי אתה הוא מלכי, וכמו שהמלך מושיע את עבדיו הן יהיו ראויים או בלתי ראויים כדי לעשות לו שם תפארת בלבד, כך ראוי לך להושיענו, ואחר שאתה הוא אלהים גם כן, רוצה לומר בעל יכולת הגמור ואין מי שיעכב על ידך, צוה ישועות יעקב, כי תמיד אנחנו בוטחים בך ויודעים כי בך צרינו ננגח ובשמך נבוס קמינו, ואין לנו בטחון אחר זולתך, כי לא בקשתי אבטַח וחרבי לא תושיעֵני, אבל תמיד אנחנו שמנו בטחוננו בך הן בעת ההצלחה הן בעת הצרה.

ג ויתחיל לבאר זה ואמר כי הושעתנו מצרינו ומשנאינו הבישות, כלומר כאשר הושעתנו מצרינו והבישות את משנאינו שהיתה עת הצלחתנו לא גבה לבנו ולא רמו עינינו, אבל באלהים הללנו כל היום ושמך לעולם נודה סלה, כשנהיה מצליחים על הדרך שעשינו כבר, ולא בעבור זה יש לך להמנע

---

2 ואתה] A ושאתה. || 11 בקשתי] S בחרבי. || וחרבי] S וקשתי. ||
12 הן] A om. || 14 זה] A om.

us because Thou fearest that our heart will grow proud and we will forget the Lord our God.

Having said that in time of prosperity they always put their trust in God, he says again that in time of trouble also they trusted in Him: "Yet Thou hast cast off, and brought us to confusion," i. e. even when Thou didst cast us off and didst bring us to confusion, i. e. in time of trouble, when Thou didst not go "forth with our hosts, and madest us to turn back from the adversary; and they that hate us spoil at their will, and didst give us like sheep to be eaten; and didst scatter us among the nations, and selledst Thy people for small gain . . . All the day is my confusion before me, and the shame of my face hath covered me, for the voice of him that taunteth and blasphemeth . . ." i. e. apart from the troubles which come upon me, I am confused and ashamed all the day because of those who taunt me and say: Such is your confidence and trust! He does not help thee even though He has power to do so. For a person who trusts in some thing that does not do him any good feels ashamed, as David says, complaining, as it were, in the name of every man in exile: "My God, my God, why hast Thou forsaken me?"[1]

[1] Ps. 22, 2.

מלהושיענו להיותך חושש שירום לבנו ונשכח את ה׳ אלהינו.

ד ואחר שהזכיר כי בעת ההצלחה שמו בטחונם בשם תמיד, חזר לומר כי גם בעת הצרה היו בוטחים בו, ואמר אף זנחת ותכלימנו, כלומר גם כשזנחת אותנו ותכלימנו, שזהו בעת הצרה, שלא היית יוצא בצבאותינו ותשיבנו אחור מני צר ומשנאינו שסו למו ותתננו כצאן מאכל ובגוים זריתנו ותמכור עמך בלא הון וגו׳, והמשיך כל הענין ואמר כל היום כלמתי נגדי ובושת פנים כסתני מקול מחרף ומגדף וגו׳, רוצה לומר כי מזולת הצרות העוברות עלי אני נכלם ומתבייש כל היום מן המחרפים אותי ואומרים לי הנה כה מבטך ובטחונך שאינו עוזר אותך עם היות בו יכולת לעזור, וזה כי כשאדם בוטח בדבר שאינו מועיל לו הוא מתבייש, כמו שהזכיר זה דוד במזמור למנצח על אילת השחר כמתרעם על זה בשם כל אחד מבני הגלות, ואומר אלי אלי למה עזבתני.

16 תהלים כ״ב ב׳.

5 אף] אם S. || גם] A om. || 7 למו] לנו S. || 13 כה] נא A.

Then he explains that he is not complaining of local abandonment, for the whole earth is full of God's glory, but his complaint is that God is far from help, and though I call, yet, "O my God, I call by day, but Thou answerest not; and at night, and there is no surcease for me," no one answers me and no one pays attention. This is not due to any change in Thee, for I know that "Thou art holy," and free from corporeal changes, and "Thou sittest," i. e. Thou art eternally the same without any change. He uses the word *yosheb* (sittest) because the sitting posture is the most stable of positions, as Maimonides shows in explaining the homonym *yashab*.[1]

Then he says, "The praises of Israel," i. e. Israel praise themselves and boast of Thee continually, saying that Thou savest them in the time of their distress. Why, then, hast Thou forsaken me now? It was not so in the time of the patriarchs, for "in Thee did our fathers trust," and Thou didst not turn their faces back empty, but "they trusted, and Thou didst deliver them. Unto Thee they cried, and escaped; In Thee did they trust, and were not ashamed" of their trust, since they trusted in Thee, who art stable and unchang-

[1] Guide of the Perplexed, I, ch. 11.

ה ובאר כי התערומות מהעזיבה אינה על עזיבת מקום, כי הוא יתברך מלא כל הארץ כבודו, אבל דברי שאגתו ותרעומתו הוא על שהיה רחוק מלהושיעו, ואף על פי שאני קורא אלהי אקרא יומם ולא תענה אותי, ואף בלילה שאין דומיה לי אין עונה אותי ואין קשב, ואין זה מצד שנוי שיש בך, כי יודע אני כי אתה קדוש ומובדל מהשנויים הגשמיים, ואתה יושב, כלומר עומד על תואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי, ועל כן אמר יושב, כי תואר הישיבה הוא היותר קיים שבתארי המצב, כמו שבאר הרמב״ם ז״ל בשתוף ישב.

ו ואמר עוד תהלות ישראל, כלומר שישראל מתהללים בך תמיד שאתה מושיעם בעת צרתם, ואם כן למה עזבתני עתה, כי לא היה הענין נוהג כן בזמן האבות, כי בך בטחו אבותינו ולא היית משיב פניהם ריקם, אבל בטחו ותפלטמו ואליך זעקו ונמלטו ובך בטחו ולא בושו מבטחונם, אחרי שהיה בטחונם בך שאתה דבר קיים ובלתי משתנה,

11 מורה נבוכים א׳ י״א.

4 פי] S adds כן. || 5 אקרא] A om. || 5 ולא] A לא. || 6 ואין] A om. || 17 בושו] A בושים היו. || 18 קיים] A om.

ing, as David says: "O my God, in Thee have I trusted, let me not be ashamed."[1] If one trusts in some thing that is not stable, he is ashamed of his trust, for he is not sure that his expectation will come, as Job said about those who trust in pools of rain water, which dry up in the summer: "They were ashamed because they had hoped; They came hither, and were confounded,"[2] i. e. when they found it dry. The same is true of one who trusts in his wealth, which is not stable. Hence the Bible says: "He that trusteth in his riches shall fall."[3] The same thing is true of trusting in man: "Cursed is the man that trusteth in man."[4]

But he who trusts in God, who is eternal, is not ashamed of his trust: "In Thee did they trust and were not ashamed."[5] Hence I complain of my shame when I see that "I am a worm, and no man; a reproach of men, and despised of the people. All they that see me laugh me to scorn,"[6] saying: "Let him commit himself unto the Lord! let Him rescue him; Let Him deliver him, seeing He delighteth in him."[7] For this is the way the wicked scorn the man who trusts in God, as the Bible says: "Ye would put to shame the counsel of the poor, because the

---

[1] Ps. 25, 2.
[2] Job 6, 20.
[3] Prov. 11, 28.
[4] Jer. 17, 5.
[5] Ps. 22, 6.
[6] Ibid. 7-8.
[7] Ibid. 9.

כמאמר דוד אלהי בך בטחתי אל אבושה, כי הבוטח בדבר שאינו קיים הוא מתבייש מבטחונו, כי אינו בטוח שתגיע תקותו, כמאמר איוב על הבוטחים על ברכות המים המכונסים שהן יבשות בימי הקיץ בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו, כלומר כשמצאוה יבשה, וכן הבוטח בעשרו לפי שאינו דבר קיים אמר הכתוב בוטח בעשרו הוא יפול, וכן באדם אמר הכתוב ארור הגבר אשר יבטח באדם.

ז אבל הבוטח בשם שהוא דבר קיים לא יבוש מבטחונו, ועל כן אמר בך בטחו ולא בושו, ובעבור זה אני מתרעם על הבושה שאני מתבייש, כי רואה אני בעצמי שאנכי תולעת ולא איש חרפת אדם ובזוי עם, עד שכל רואי ילעיגו לי, והלעג הוא שאומרים עלי זה שהוא גול אל ה' יפלטהו ויצילהו אחר שחפץ בו, כי כן דרך הרשעים להלעיג על הבוטח בשם, כמאמר הכתוב עצת עני תבישו כי ה' מחסהו,

1 תהלים כ"ה ב'. || 5 איוב ו' כ'. || 7 משלי י"א כ"ח. || 8 ירמיה י"ז ה'. || 16 תהלים י"ד ו'.

על³] A om.

Lord is his refuge,"[1] i. e. they say that the counsel of the poor is foolish because he puts his trust in God. I am very much ashamed of this. In the same way we must explain the words: "And the shame of my face hath covered me, for the voice of him that taunteth and blasphemeth . . ."[2] For they taunt me and say: "Where are their gods, the rock in whom they trusted . . . Let him rise up and help you, let him be your protection."[3] They do this because they doubt Thy ability, Heaven forbid!

Then he says: "All this is come upon us; yet have we not forgotten Thee, neither have we been false to Thy covenant,"[4] i. e. even though all these troubles we mentioned have come upon us, we have not forgotten Thee, but have always been firm in Thy covenant and faith and have not been false to Thy covenant either in thought or in deed. Not in thought, for "Our heart is not turned back;" not in deed, for "Neither have our steps declined from Thy path." He says further: "Though Thou hast crushed us into a place of jackals, and covered us with the shadow of death," i. e. though Thou hast made the yoke of exile heavy upon us and hast covered us with the darkness of trouble, which might have led us to forget Thy name, yet we did not do this. Search Thou, O Most High, "If we had forgotten the name of our God, or spread forth our hands

[1] Ps. 14, 6. Note the peculiar translation.

[2] Ibid. 44, 16-17.

[3] Deut. 32, 37-38.

[4] Ps. 44, 18.

כלומר שאומרים שעצת העני נבערה בעבור שהוא משים מחסהו בשם, ומזה אני מתבייש מאד, ועל זה הדרך הוא פירוש אמרו ובשת פנים כסתני מקול מחרף ומגדף וגו׳, שהם מחרפים אותי ואומרים אי אלהימו צור חסיו בו וגו׳ יקומו ויעזרוכם יהי עליכם סתרה, וזה לפי שהם מטילים חסרון ביכלתך חלילה.

ח ואמר אחר זה כל זאת באתנו ולא שכחנוך ולא שקרנו בבריתך, כלומר אף אם באו עלינו כל אלה הצרות שאמרנו לא שכחנו אותך אבל תמיד היינו קיימים בבריתך ואמונתך ולא שקרנו בבריתך לא במחשבה ולא במעשה, לא במחשבה, כי לא נסוג אחור לבנו, ולא במעשה, כי לא נטה אשורנו מני ארחך, ואמר עוד כי דכיתנו במקום תנים ותכס עלינו בצלמות, כלומר אף אם הכבדת עלינו עול הגלות ותכס עלינו בצלמות הצרות שהיה לנו לשכח את שמך, ואף על פי כן לא עשינו כן, ואם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר, עשה אתה בעצמך

3 תהלים מ״ד ט״ז–י״ז. || 4 דברים ל״ב ל״ז–ל״ח. || 7 תהלים מ״ד י״ח.

3 פירוש] A om. || 13–14 ותכס–בצלמות] S om. and adds וגו׳. || 15 ותכס] A וכסית. || 16 כן] S זה.

to a strange God," for it is God who searches this, for He knows the hidden things of the heart and to Him alone is this search fitting.

Having mentioned the praises of Israel, who endured troubles and the yoke of exile for the love of God, he mentions his complaint of God by way of prayer: "For Thy sake are we killed all the day; we are accounted as sheep for the slaughter. Awake, why sleepest Thou, O Lord?" The meaning is: even though we bear all these troubles for love of Thee with all our soul, nevertheless, since we are killed for Thy sake all the day, so that we are accounted as sheep for the slaughter, how canst Thou refrain and be silent? "Awake, why sleepest Thou, O Lord?" and, "Wherefore hidest Thou Thy face" from us? And even if Thou forget "our affliction and our oppression," still when "our soul is bowed down to the dust, and our belly cleaveth unto the earth," when we are in the lowest stage of poverty and lowliness, "Arise for our help, and redeem us," not for our own sake, but "for Thy mercy's sake," for mercy extends to those who trust in God, as the Bible says: "But he that trusteth in the Lord, mercy compasseth him about."[1] Even if he is not worthy for his own sake, trust has the effect of extending gratuitous mercy to those who trust in God.

---

[1] Ps. 32, 10.

עליון החקירה, והלא אלהים יחקור זאת כי הוא יודע תעלומות לב, ולו לבדו תאות החקירה הזאת.

ט ואחר שזכר שבח אומת ישראל בהיותם סובלים הצרות ועול הגלות לאהבת השם יתברך, הזכיר התרעומות שהיה מתרעם על השם יתברך דרך תפלה, ואמר כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, עורה למה תישן ה׳, כלומר אף אם נסבול כל אלו הצרות לאהבתך כל עוד נפשנו בנו, מכל מקום כאשר עליך הורגנו כל היום עד שנחשבנו כצאן טבחה, איך תוכל להתאפק על זה ולהחריש, עורה למה תישן ה׳ ולמה פניך תסתיר ממנו, ואף אם תשכח ענינו ולחצנו, מכל מקום כאשר שחה לעפר נפשנו ודבקה לארץ בטננו, שאנו בתכלית הדלות והשפלות, קומה עזרתה לנו ופדנו, לא בעבורנו אלא למען חסדך, כי מדרך החסד להמשך על הבוטחים בשם, אמר הכתוב והבוטח בה׳ חסד יסובבנהו, כלומר אף אם אינו ראוי מצד עצמו מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בשם:

16 תהלים ל״ב י׳.

1 עליון] A עלינו. || 9 כל היום] A om. || 14 לא] A ולא. || 16 אלא] A אבל לא. || 18 חסד] S החסד.

Chapter 47

Hope and expectation are essential to a believer in order to obtain the mercy which follows upon trust. The prophet says: "The Lord is good unto them that wait for Him."[1] David takes credit to himself when he says: "For Thee do I wait all the day."[2]

Hope is of three kinds: 1. Hope of mercy. The man hopes that God will help him by way of mercy and not as a matter of obligation. 2. Hope of glory. The man hopes that God will help him because He has been in the habit of helping him before, and if He failed him now His glory would suffer. For if a master who has been in the habit of helping his servant fails to deliver him from trouble in a given instance, the people say that it is because of the master's inability. 3. Hope due to a promise. This is the hope of truth, the individual hoping that God will verify His promise.

The most praiseworthy of the three is the hope of mercy, except that one is not so certain that he will get all that he desires. Thinking that he

[1] Lam. 3, 25.
[2] Ps. 25, 3.

פרק מז

א התקוה והתוחלת הוא דבר הכרחי אל המאמין כדי שימשך אליו החסד הנמשך אל הבטחון, אמר הנביא טוב ה׳ לקויו, וכן היה דוד משבח את עצמו ואומר אותך קויתי כל היום.

ב והתקוה היא על ג׳ פנים, האחת היא תקות החסד, והיא שיקוה אל השם יתבֿרך שיושיענו על צד החסד בלבד לא מצד שום חיוב כלל. והשנית היא תקות הכבוד, והיא שיקוה אליו שיושיענו לפי שהורגל להושיעו, ואם לא יושיענו גם עתה יהיה זה זלזול לכבודו, כי האדון שהורגל להושיע את עבדו אם אינו מושיעו בעת צרתו יאמרו הרואים שזה מצד חולשת יכולת האדון. והג׳ תקות ההבטחה, והיא תקות האמת, והוא שיקוה אליו שיאמת דבריו מצד שהבטיחו על כך.

ג ותקות החסד היא היותר משובחת שבכלן, אלא שאין המקוה בטוח כל כך שינתן לו כלבבו כל אשר תשאל נפשו, כי להיותו משער בעצמו שאינו

4 איכה ג׳ כ״ה. || 5 תהלים כ״ה ג׳.

4 לקויו] A adds לנפש תדרשנו. || 13 יכולת] A om. || 17 כלבבו] A בלבבו. || 18 כי] A om.

has not attained such a degree as to be worthy of God's gratuitous mercy, he believes that God will not desire to grant his request and therefore he does not hope properly, whereas if he hoped properly, mercy would not be withheld by God, for God always desires to bestow His benefits upon the one who has real hope, as the Psalmist says: "The Lord taketh pleasure in them that fear Him, in those that wait for His mercy."[1] It is clear therefore that the failure to obtain mercy is due to the lack of real hope.

The hope of glory is more certain. For if a person has been in the habit of helping some one and has not done so in a given instance, he must, in order to prevent people thinking that his failure to help in the given instance is due to weakness or incapacity, bestir himself to help the person for the sake of the glory of his name, as the Psalmist says: "Help us, O Lord of our salvation, for the sake of the glory of Thy name."[2] "God of our salvation," means: who hast been accustomed to save us. "For the sake of the glory of Thy name," means that we do not request aid by reason of any claim that we have against Thee, nor by reason of any merits that we have to our credit, but for the sake of the glory of Thy name, that the nations should not say that Thou art not able to do now what Thou wast able to do before. Hence the words in the sequel: "Wherefore should the nations say: 'Where is their God?' "[3]

---

[1] Ps. 147, 11.

[2] Ibid. 79, 9.

[3] Ibid. 10.

במדרגה שיעשה עמו חסד חנם, חושב שלא ירצה האדון לתת את שאלתו, ובעבור זה אינו מקוה כראוי, שאם היה מקוה כראוי לא היתה החסד נמנעת מצד השם יתברך, כי תמיד הוא רוצה להשפיע למקוה כראוי, אמר הכתוב רוצה ה' את יראיו את המיחלים לחסדו. ולזה הוא מבואר כי המנע הגעת החסד הוא כאשר אין התקוה כראוי.

ד ותקות הכבוד היא יותר בטוחה, וזה כי מי שהורגל לעזור לשום אדם ואינו עוזרו, הנה ראוי לו, כדי שהרואה לא יחשוב שמה שאינו עוזרו עתה הוא בסבת לאות או חסרון באדון, שיתעורר לעזרו על דבר כבוד שמו, כמאמר המשורר עזרנו אלהי ישענו, רוצה לומר אתה שהיית רגיל להושיענו, ואמר על דבר כבוד שמך, לומר שאין אנו מבקשין העזר מצד שום חיוב שיש לנו עליך ולא בעבור זכיות שיש בנו אבל בעבור כבוד שמך, שלא יאמרו הגוים שאינך יכול עתה כמו שהיית יכול עד עכשיו, וזה שאמר אחריו למה יאמרו הגוים איה אלהיהם.

---

5 תהלים קמ״ז י״א. || 12 שם ע״ט ט׳.

את[6]] S ואת. || את המיחלים] A למיחלים. || לו[9]] A כי. ||
באדון[11]] S כאדון.

This is the method Moses followed in his prayer on the occasion of the incident of the spies, when he said: "When the Egyptians shall hear—for Thou broughtest up this people with Thy might from among them—they will say to the inhabitants of this land, who have heard that Thou Lord art in the midst of this people; . . now if Thou shalt kill this people as one man, then the nations which have heard the fame of Thee will speak, saying: Because the Lord was not able to bring this people into the land which He swore unto them, therefore He hath slain them in the wilderness."[1] And God said to him: "I have pardoned according to thy word,"[2] i. e. I will pardon for the reason that you mentioned, namely that My name may not be profaned, but I will take My revenge upon them in some other way, so that My glory will remain intact: "But in very deed, as I live—and all the earth shall be filled with the glory of the Lord—surely all those men that have seen My glory . . . surely they shall not see the land . . . neither shall any of them that despised Me see it."[3]

The hope that is based upon a promise is the most sure of all. If one hopes on the basis of a promise, oral or in writing, and the author of the promise is a man of truth, the person hoping is sure that the other will fulfil his words. Thus David says: "Remember the word unto Thy

[1] Num. 14, 13-16.
[2] Ibid. 20.
[3] Ibid. 21-23.

ה וזה הדרך דרך משה בתפלתו במרגלים, שאמר ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה וגו', והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר מבלתי יכולת ה' וגו', ובעבור זה נאמר לו סלחתי כדברך, כלומר אסלח על הדרך שאתה אומר בענין שלא יתחלל שמי, אבל אני אקח את נקמתי בהם בענין אחר שישאר כבודי מונח במקומו, וזהו שאמר ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו', אם יראו את הארץ וגו', וכל מנאצי לא יראוה.

ו ותקות ההבטחה היא היותר בטוחה מכלם, והיא שיקוה אליו בעבור שהבטיחו על כך אם בכתב ואם בעל פה, וכאשר יהיה המבטיח איש אמת יהיה לב המקוה בטוח שישלים דברו, וכן אמר דוד זכר דבר

---

2 במדבר י"ד י"ג–ט"ז. || 6 שם י"ד כ'. || 10 שם י"ד כ"א–כ"ג. || 16 תהלים קי"ט מ"ט.

---

8 הזאת] ההיא S. || שמעו] ששמעו A. || 9 אחר] S om. || מונח] במקומו מונח A. || 11 כבודי] A adds ואת אותותי. || 14 על כך] עליו S.

servant, because Thou hast made me to hope."[1] The meaning of these words is that an inferior or a servant has no claim against his superior or master except on the basis of a promise if there was such. And hence any hope which is based upon some of the sayings of the prophets—which are undoubtedly true, as we explained above[2]—is sure to be fulfilled. For although the promised things as such pertain to the category of the possible or contingent, nevertheless since they are the result of God's promise, they are as good as necessary, and the person to whom they were promised may be as sure of them as if they were things which had to be by natural necessity.

Future events pertain to the category of the possible because they are not always in actuality. In some cases the two alternatives of being and not being are equally balanced, as for example to-morrow's rain, it may either rain or not rain with equal possibility. Similarly the recovery of a sick person may or may not come to pass with equal possibility. But there are things which, though they are future, are not equally situated with reference to the alternatives of being and not being, but are virtually necessary. For example, to-morrow's rising of the sun is necessary,

---

[1] Ps. 119, 49.
[2] Ch. 44.

לעבדך על אשר יחלתני, ובאורו כי אין לקטן או לעבד חיוב על הגדול או על האדון אלא מצד הבטחתו אם הבטיחו על כך, ובעבור זה התקוה שהיא נתלית בדבר מדברי הנביאים שהם אמתיים בלי ספק, כמו שפירשנו למעלה בזה המאמר, אין ספק שראוי שיהיה לב המקוה בטוח שתגיע ותשלם התקוה על כל פנים, כי אף על פי שהדברים המיועדים הם מטבע האפשר מצד עצמם, הנה להיותם מפי השם הם כמחוייבים, עד שראוי שיהיה לב המקוה בטוח בהם כאלו הם דברים מחוייבים להיות.

ז וזה כי הדברים העתידים הנה הם אפשריים, אחר שאינם נמצאים בפעל תמיד, ויש מהם אפשריים על השווי, כמו ירידת הגשם מחר, כי מציאותו והעדרו שוים, וכן הגעת הבריאות לחולה מציאותו והעדרו שוים באפשרות, ויש דברים שאף על פי שהם עתידים אין מציאותם והעדרם שוה אבל הם כמחוייבים, כמו עלית השמש מחר, שאף על פי

5 פרק מ״ד.

2 לעבד] A העבד. || 4 שהיא] A om. || 5 בלי] A ובלי. || 8 הנה] A adds הם. || 14 הגשם] A המטר. || 18–1 כמו–מחוייב] S om. by homoioteleuton.

although it is future. The same is true of all future events whose causes are completed.

Now the hope of a man who trusts in God and waits for the realization of the words of the prophets, must be of the same kind as that of a person who waits for a future event whose coming is necessary. Hence the Psalmist says: “I wait for the Lord, my soul doth wait, and in His word do I hope. My soul waiteth for the Lord, more than watchmen for the morning; Yea, more than watchmen for the morning.”[1] The meaning is as follows: Those who guard the walls at night are divided into watches, one keeps guard until the cock crows, and another until the morning. Now he who is on guard until the cock crows waits for the crowing of the cock with some doubt in his mind because the two alternatives of being and not being are equally possible. But the “watchmen for the morning,” i. e. those whose watch lasts until the morning, wait for morning with great certainty of its coming, for it is something that must come. Hence the Psalmist compares his hope in God with the sentinels on the walls who are in the morning watch and says that he waits for God and His word which He promised through the prophets with more assurance than the sentinels in the morning watch feel in the coming of the morning, which is something that must come.

---

[1] Ps. 130, 5-6.

שהוא עתיד הוא מחוייב שיהיה, וכן כל הדברים העתידים שנשלמו סבותיהם.

ח ועל זה הדרך ראוי שתהיה תקות הבוטח בשם ומצפה לדברי הנביאים כאדם המקוה הדברים העתידים שמציאותם מחוייב, וזה שאמר המשורר קויתי ה' קותה נפשי ולדברו הוחלתי, נפשי לה' משומרים לבקר שומרים לבקר, ופירושו על זה הדרך, כי לפי ששומרי החומות בלילה נחלקים למשמרות, יש שומר עד קריאת הגבר ויש שומר עד הבקר, והשומר עד קריאת הגבר הוא מצפה לקריאת הגבר על הספק, לפי שהוא אפשרי על השווי כי אפשר שיהיה ושלא יהיה, אבל השומרים לבקר, והם השומרים משמרת הבקר, הם מצפים לבקר בבטחון גדול שיהיה, כי הוא דבר מחוייב להיות, ולזה תלה תקותו לשם בשומרי החומות למשמרת הבוקר, ואמר שהיה מצפה לשם ולדברו שהבטיח על ידי הנביאים בבטחון גדול יותר ממה שמצפים לבקר שומרי החומות למשמרת הבקר, שהוא דבר יגיע בחיוב.

---

6 תהלים ק"ל ה'-ו'.

---

[8] כי] S om. || [9–10] ויש-הבקר] A om. || [11] הגבר] A adds הנה. || [12] ושלא] S ולא. || [13] הם] A om. || [15] בשומרי] S כשומרי.

He does not say that he waits for God as the sick man for health. For although the sick man waits for health with great eagerness, nevertheless he is in doubt whether it will come or not, because the two alternatives are equally possible, like the coming of rain, but one who waits for the morning, waits with assurance that it will come because it must, for the going forth of the morning is sure. Hence the prophet says: "Let us know, eagerly strive to know the Lord, His going forth is sure as the morning,"[1] i. e. as something that must necessarily be. "And He shall come unto us as the rain," i. e. we do not expect reward as of right, but as something which may or may not come, like rain. In the same way we must explain the words: "They shall fear Thee while the sun endureth,"[2] i. e. as a matter of obligation and necessity like the rising of the sun. But the hope of reward is like something that is contingent, viz. rain: "May he come down like rain upon the mown grass."[3]

Hope like this, which is based upon a promise, is called hope of truth, because a person entertains this hope with the confidence that God is true and His word is true. The hope of mercy is entertained merely on the basis of God's mercy, the hope of a promise is based upon God's truth, both of them are for the benefit of the recipient. The hope of glory, on the other hand, has to do with

[1] Hos. 6, 3.

[2] Ps. 72, 5.

[3] Ibid. 6.

ט ולזה לא תלה אותו בחולה, לומר שהוא מצפה לשם כצפית החולה הבריאות, לפי שאף על פי שהחולה מצפה אותו בכוסף גדול, מכל מקום הוא מסופק אם יגיע אם לא, לפי שהוא אפשרי על השווי כירידת המטר, אבל המצפה לבקר הוא מצפה אותו בבטחון שיגיע, כי הוא דבר מחוייב שיהיה, כי השחר נכון מוצאו, ועל כן אמר הנביא נדעה נרדפה לדעת את ה׳ כשחר נכון מוצאו, כלומר כדבר שהוא מחוייב להיות, ויבא כגשם לנו, כלומר לא לתקות שכר בחיוב אלא כדבר שהוא אפשרי כגשם, ועל זה הדרך יתפרש ייראוך עם שמש, כלומר בחיוב כזריחת השמש, אבל תקות השכר תהיה כדבר שהוא אפשרי שהוא המטר, וזהו ירד כמטר על גז.

י ותקות ההבטחה הזאת נקראת תקות האמת, שהאדם מצפה אותה בבטחון להיות השם אמת ודברו אמת, ובעבור שתקות החסד יקוה אותה המקוה מצד החסד בלבד, ותקות ההבטחה מצד האמת, ושתיהן לתועלת המקבל, אבל תקות הכבוד

---

7 הושע ו׳ ג׳. || 11 תהלים ע״ב ה׳. || 13 שם ע״ב ו׳.

---

3 גדול] A om. || 8 כלומר] A om.

the interest of the giver alone—the Lord is, as it were, constrained [to aid] for His own sake, out of consideration for His glory. Hence the Psalmist says: "Not unto us, O Lord, not unto us, but unto Thy name give glory,"[1] i. e. we do not ask this of Thee as a reward for our virtues, for wherein can mortal man born of woman be meritorious? Nor as a benefit to us, but for the sake of the glory of Thy name, and besides Thou must do this, "For Thy mercy, and for Thy truth's sake," i. e. the hope of mercy and the hope of promise.

Chapter 48

Hope and expectation of the kinds we mentioned may be general or particular. General hope means that a person must always hope that God will save His entire people and make their lot pleasant. The Rabbis say concerning this form of hope[2] that the first question a man is asked on the day of judgment is, "Did you hope for salvation?" This means the salvation of the whole nation.

---

[1] Ps. 115, 1.
[2] Shabbat 31a.

אינה רק בבחינת הנותן בלבד, כי האדון כאלו הוא מחוייב בזה מצד עצמו כדי לחוש לכבודו, אמר המשורר לא לנו ה' לא לנו כי לשמך תן כבוד, כלומר אין אנו מבקשים ממך זה לשכר זכיותינו, כי מה יזכה ילוד אשה, ולא מצד תועלתנו, אבל בעבור כבוד שמך, מוסף על מה שאתה מחוייב לעשות זה על חסדך ועל אמתך, כלומר מצד חסדך שהיא תקות החסד, ומצד אמתך שהיא תקות ההבטחה:

פרק מח

א התקוה והתוחלת בכל אחד מאלו הפנים שזכרנו הנה היא אם כללית ואם חלקית. והכללית הנה היא שראוי לאדם שיקוה אל השם תמיד שיושיע את כלל אומתו ויפיל בנעימים חלקם, וזאת היא התקוה שעליה אמרו רבותינו ז"ל שבתחלת דינו של אדם אומרים לו צפית לישועה, וזו היא ישועת כלל האומה.

3 תהלים קט"ו א'. || 14 שבת דף ל"א ע"א.

כבוד 3] A adds על חסדך ועל אמתך. || מה 6] A om. || היא 11] S הוא.

Particular hope means that a man should hope that God in His compassion and abundant mercy will make his way straight, will deliver him from harm and will choose what is good and suitable for him, by putting it in his heart to choose the good and reject the evil. For even in the work of his hands and the things he takes pains in doing a person does not know to reject the evil and choose the good except with the help of God, as Solomon says: "There is a way which seemeth right unto a man, but the end thereof are the ways of death;"[1] also: "A man's goings are of the Lord; How then can man look to his way?"[2] And he must not despair of hoping in the Lord in all his doings on account of fear of his sins, for God's providence always comes to those who hope for mercy, not to those who hope for reward, as the Bible says: "Behold, the eye of the Lord is toward them that fear Him, toward them that wait for His mercy."[3] Then he makes clear that he is referring to particular hope by adding: "To deliver their soul from death, and to keep them alive in famine."

And when great and severe afflictions come upon him, he retains his integrity, strengthens his hope in God, and thinks and knows and understands that there is no one who can prevent God from granting his request, for His power is infinite

---

[1] Prov. 14, 12; 16, 25.

[2] Ibid. 20, 24.

[3] Ps. 33, 18.

ב והחלקית היא שיקוה אל השם שיישר לפניו דרכו כרחמיו וכרוב חסדיו, ויצילהו מן הדבר שהוא רע אליו ויבחר לו מה שהוא טוב ונאות לו, וזה בשישים בלבו לבחור בטוב ולמאוס ברע, כי אפילו במעשי ידיו ובמה שהוא משתדל לא ידע האדם מאוס ברע ובחור בטוב אם לא בעזר אלהי, אמר שלמה יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, וכן אמר מה׳ מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו, ולא יתיאש מלקוות אל ה׳ בכל מעשיו ליראת עונותיו, כי השגחת ה׳ תמשך תמיד על המיחלים אליו על צד החסד לא על המיחלים על צד הגמול, אמר הכתוב הנה עין ה׳ אל יראיו למיחלים לחסדו, ובאר שזהו בתקוה החלקית, ועל כן סמך לו להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב.

ג וכי תמצאן אותו צרות רבות ורעות יחזיק בתומתו ויוסיף אומץ לקוות אל השם, ויחשוב בלבו וידע וישכיל כי אין מעכב ביד השם מלתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, כי יכלתו בלתי בעל

7 משלי י״ד י״ב; ט״ז כ״ה. || 8 שם כ׳ כ״ד. || 12 תהלים ל״ג י״ח.

3 אליו] S om. || 4 בטוב] S הטוב. || 9 יתיאש] S מתיאש. || ליראת] S מיראת. || 12 למיחלים לחסדו] S om. and adds וגו׳.

and He can give him relief from trouble in His compassion and great mercy, which are infinite. Thus he continues to hope in God.

The prophet Jeremiah explains this in the book of Lamentations, where he speaks of the great suffering which every Israelite endured in exile: “And my soul is removed far off from peace, I forgot prosperity.”[1] The meaning is: The troubles coming upon me are so severe and so many in succession that I have forgotten what peace looks like, and the form of prosperity is no longer known to me, and hence, “I said: ‘My strength is perished, and mine expectation from the Lord.’ ” He goes on to explain the cause of his thinking that his hope had perished, because even to “remember mine affliction and mine anguish is wormwood and gall.” The word *zekor* is an infinitive like *zekor* in the passage: “Do not think (*zekor*) any more of the battle.”[2] Jeremiah continues: “This I recall to my mind, therefore have I hope. Surely the Lord’s mercies are not consumed, Surely His compassions fail not.” That is, what I recall to my mind in the midst of my great troubles is that the Lord’s mercies are not consumed and that His compassions fail not, for they are infinite, and therefore, “the Lord will not cast off forever. For though He cause grief, yet will He have compassion according to the multitude of His mercies.”[3] Therefore I do not lose hope that I shall survive my troubles.

---

[1] Lam. 3, 17 ff.

[2] Job 40, 32.

[3] Lam. 3, 31–32.

תכלית ויש לאל ידו להוציאו מצרה לרוחה כרחמיו וכרוב חסדיו שהם בלתי בעלי תכלית, ובזה יוסיף לקוות אל השם.

ד וכן באר זה ירמיה הנביא בספר איכה כשהיה מדבר על תוקף הצרות שהיה כל אחד מישראל סובל בגלות, אמר ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה וגו׳, רוצה לומר כל כך הם חזקות ותכופות הצרות הבאות עלי עד ששכחתי תואר השלום ונשיתי תואר הטובה איך הוא, ומתוך כך הייתי אומר אבד נצחי ותוחלתי מה׳, ובאר הסבה למה היה חושב שאבדה תקותו, כי אפילו לזכור עניי ומרודי הוא לענה וראש, כי זכור מקור, כמו זכור מלחמה אל תוסף, ואמר אחר זה זאת אשיב אל לבי על כן אוחיל חסדי ה׳ כי לא תמנו וגו׳, רוצה לומר מה שאני משיב אל לבי בתוקף הצרות הוא כי חסדי ה׳ לא תמנו וכי לא כלו רחמיו כי הם בלתי בעלי תכלית, ולזה לא יזנח לעולם ה׳ כי אם הוגה ורחם כרוב חסדיו, ועל כן איני מתיאש לצאת מן הצרות.

---

6 איכה ג׳ י״ז. || 12 איוב מ׳ ל״ב. || 17 איכה ג׳ ל״א–ל״ב.

---

4 איכה] S מיכה. || 6 נשיתי טובה] S om. || 16 תמנו] S תמו. || 17 ולזה לא] S ולא.

David explains the same thing in reference to general hope, when he says: "O Israel, hope in the Lord; for with the Lord there is mercy, and with Him is plenteous redemption,"[1] i. e. do not give up hoping in the Lord on account of your many sins, for you will not be redeemed for your virtues —there are not enough of them—your redemption from the depths of distress will be due to God's mercy alone. Therefore you must hope in the Lord alone and in no one else, "for with the Lord there is mercy," and there is no other being that can do mercy outside of Him, as was explained above.[2] And even if your iniquities are many, "With Him is plenteous redemption," for the power of the sinner to sin can not be greater than the power of God to forgive, hence, "He will redeem Israel from all his iniquities."[3]

There is a difference, however, between the two kinds of hope. Particular hope is fulfilled through prayer, as David says: "I waited patiently for the Lord; and He inclined unto me, and heard my cry. He brought me up also out of the tumultuous pit, out of the miry clay; and He set my feet upon a rock . . ."[4] This is because particular hope depends upon the individual alone, therefore if it is of the proper kind, there is no reason why it should not be fulfilled, since there is no

---

[1] Ps. 130, 7.

[2] Ch. 17, p. 152f.

[3] Ps. 130, 8.

[4] Ibid. 40, 2-3.

ה וכן באר זה דוד על התקוה הכללית גם כן, אמר יחל ישראל אל ה׳ כי עם ה׳ החסד והרבה עמו פדות, רוצה לומר אל תתיאשו מלקוות אל השם בסבת רוב העונות, כי אין אתם עתידין ליגאל מצד זכיותיכם כי לא יספיקו לכך, אבל הגאולה ממעמקי הצרות תהיה על צד החסד לבד, ולזה ראוי ליחל אל השם יתברך בלבד ולא לזולתו כי עם ה׳ החסד, ואין נמצא מן הנמצאים שיוכל לעשות חסד זולתו, כמו שנתבאר בפרק י״ז מזה המאמר, ואף אם ירבו העונות הרבה עמו פדות, כי אי אפשר שיהיה כח החוטא לחטוא יותר גדול מכח השם יתברך למחול, אם כן הוא יפדה את ישראל מכל עונותיו.

ו ואולם בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה, אמר דוד קוה קויתי ה׳ ויט אלי וישמע שועתי ויעלני מבור שאון מטיט היון ויקם על סלע רגלי וכו׳, וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו, וכשתהיה כפי מה שראוי אין שם מונע כי

2 תהלים ק״ל ז׳. || 15 תהלים מ׳ ב׳–ג׳.

11 גדול] S גדולה. || 17 וכו׳] A om. and adds כונן אשורי. || 18 כפי] S לפי.

niggardliness in the giver, and when one prays for the thing he hopes for he shows that his hope is real, therefore he is prepared to receive the hoped for mercy. It is different with general hope. For though it may be real and genuine on the part of one or a few persons, the thing hoped for may not be realized, since every recipient, the entire nation, has not a genuine and real hope. And if the recipient is not prepared in respect of his hope, the hope can not be fulfilled. Therefore the Rabbis say[1] that the final redemption of Israel is a matter of time or of merit. Commenting on the words: "I, the Lord, will hasten it in its time,"[2] they say: "If they are deserving, I will hasten it, if not, then in its time." Particular hope is not affected by time, but if the recipient prepares himself to receive mercy through hope, it will be realized by means of prayer.

Chapter 49

One might say that hope and expectation are not good for man, because they disturb the power of thought, weaken one's strength and make the mind sick and stupid. For as a result of hoping

---

[1] Sanhedrin 98a.

[2] Is. 60, 22.

אין כילות מצד הנותן, וכשיתפלל אדם על דבר המקווה יורה שהתקוה ההיא היא אמתית, ובזה יוכן לקבל החסד המקווה, אבל התקוה הכללית אף אם תהיה כראוי מצד איש אחד או מתי מספר, לא יגיע וישלם הדבר המקווה, לפי שאין התקוה כראוי מכל המקבל שהוא כלל האומה, ואחר שאין המקבל מוכן מצד התקוה אי אפשר שתשלם התקוה ההיא, ולזה מה שתלו רבותינו ז"ל הגאולה הכללית בזמן או בזכות, אמרו אני ה' בעתה אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעתה. ואולם החלקית אין לה התלות בזמן, אלא כפי מה שיכין המקבל עצמו לקבל החסד מצד התקוה כן תגיע ותשלם תקותו עם התפלה:

פרק מט

א וראוי שישאל שואל ויאמר כי התקוה והתוחלת אינו דבר נאות לטבע האדם, כי הם יטרידו המחשבה ויתישו הכח ויחליאו הנפש חולי גדול עד אשר ישימוה סכלה, וזה כי בסבת התקוה

9 סנהדרין דף צ"ח ע"א. || ישעיה ס' כ"ב.

1 כילות] A om. || 2 היא] S om. || יוכן] S יוכל. || 9 אמרו] A ואמרו. || 12 כן] S רק. || 16 ויחליאו] A ויחליפו.

and expecting a thing, the mind is busy thinking of obtaining the thing hoped for, and this continual preoccupation with the object desired quenches at length the light of the intellect and the mind remains dimmed, as we read: "Hope deferred maketh the heart sick."[1] Hence every intelligent person should remove from his mind hope and expectation. If one ceases to hope for something that is hard to get and contents himself with what he can get, his mind is not preoccupied with the thing and he can think of things of knowledge and understanding and of subjects which develop the intellect and illumine it. How then can we say that hope and expectation are good for a believer, so much so that the prophet urges hope above all things? Thus we read: "Therefore turn thou to thy God; keep mercy and justice, and wait for thy God continually,"[2] from which it seems that hope is as essential to a believer as mercy and justice or even more so.

The answer to the question is this: Hope for something about which one is in doubt whether it will come or not, does disturb the soul, preoccupying it with thoughts of how to obtain it, but hope for a thing which one is sure will

---

[1] Prov. 13, 12.
[2] Hos. 12, 7.

והתוחלת לדבר מה תהיה הנפש טרודה לחשוב מחשבות להשיג הדבר ההוא המקווה, ולא תחדל מלחשוב תמיד בזה עד אשר יכבה אור השכל מעליה ותשאר הנפש עמומה, על זה אמר הכתוב תוחלת ממושכה מחלה לב, ועל כן ראוי לכל חכם לב להסיר מנפשו התקוה והתוחלת, וזה כי כשתחדל הנפש מלקוות דבר קשה ההשגה ותסתפק במה שתשיג, לא תהיה הנפש טרודה בדבר ותחשוב בדברי מדע והשכל וענינים מרבים אור השכל ומזהירים אותו, ואם כן איך נאמר כי התקוה והתוחלת אל המאמין טוב, עד שנמצא הנביא מזהיר על התקוה יותר מכל הדברים כלם, אמר ואתה באלהיך תשוב חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד, שיראה שהתקוה דבר הכרחי אל המאמין כשמירת חסד ומשפט או יותר.

ב והתשובה בזה, כי התקוה לדבר שהמקוה מסופק בו אם יגיע אם לאו תטריד הנפש לחשוב מחשבות כדי להשיגו, אבל התקוה לדבר שהאדם

5 משלי י"ג י"ב. || 12 הושע י"ב ז'.

6 לב] A om. || 9 אור] A לאור. || 12 מכל–כלם] A מעל כל הדברים. || 15 או] S om.

come as, for example, the hope for the light of the morning, does not disturb the soul but makes it glad, because it conceives the good which is sought and is confident that it will come. This is the kind of hope one must have in God. One must trust implicitly that God will fulfil one's hope without doubt, since He has the power and there is no one to prevent Him. But one must not have the kind of hope in which one doubts whether the thing will come or not. Such hope as we have described strengthens the heart and makes it glad, as we read: "Be strong, and let your heart take courage, all ye that wait for the Lord."[1] Hope in God, far from weakening the heart, strengthens it, for if one hopes in God and his heart truly relies upon the Holy One of Israel, trusting that He will grant his request, he gets stronger and more courageous, as we read: "Even the youths shall faint and be weary, . . . But they that wait for the Lord shall renew their strength."[2] That is, even the youths, who do not usually become faint and weary, and the young men, who usually renew their strength, will all stumble and faint and be weary, but those that wait for the Lord shall renew their strength, and the more strength they have the more they will be able to hope, and the hope in turn which has God for its object, who is a permanent being, will further increase their strength, the two mutually

[1] Ps. 31, 25.
[2] Is. 40, 30-31.

מובטח בו שיבא, כמו שיקוה לאור הבקר, לא יטריד הנפש אבל ישמחנה, בהיותה משערת הטוב ההוא המבוקש והיותה בוטחת שיגיע, ועל זה הדרך ראוי שתהיה התקוה לשם כשיהיה בוטח בו בטחון שלם שישלים תקותו בלי ספק, אחר שיש יכולת בידו ואין מי שיעכב על ידו, לא כמי שמקוה דבר שמסופק בו אם יגיע אם לא יגיע, והתקוה הזאת תחזק הלב ותשמחהו, אמר הכתוב חזקו ויאמץ לבבכם כל המיחלים לה', כי התקוה אליו לא די שלא תחליש הלב אלא שתחזק אותו, כי המקוה אל השם יתברך בהיות לבו סמוך ונשען על ה' קדוש ישראל באמת שימלא שאלתו יוסיף אומץ ויתחזק כחו, הוא שאמר הכתוב וייעפו נערים וגו', וקוי ה' יחליפו כח, רוצה לומר אפילו הנערים שאין מדרכם ליעף וליגע והבחורים שדרכם להחליף כח כלם כשול יכשלו וייעפו וייגעו, ואולם קוי ה' יחליפו כח וירבו עצמה, ומצד שירבו עצמה יוכלו לקוות, ומצד היות התקוה אל השם יתברך שהוא דבר קיים יתחזק יותר, עד

8 תהלים ל"א כ"ה. || 13 ישעיה מ' ל'–ל"א.

8 חזקו] S חזק. || 13 וגו'] A om. and adds ויינעו ובחורים כשול יכשלו. || 14 אפילו] S om. || 15 כשול] A om. || 17 לקוות] S adds יותר.

reacting upon each other,[1] hope causing strength and strength in turn causing hope.

The Psalmist alludes to this when he says: “Wait for the Lord; be strong, and let thy heart take courage; yea, wait thou for the Lord.”[2] This shows that hope is the cause of strength, and that strength in turn is a cause for more hope. The prophet had this hope in mind in his admonition: “Therefore turn thou to thy God; keep mercy and justice, and wait for thy God continually.”[3] For hope and waiting for God are better than all the praises that one can give Him, as the Psalmist says: “But as for me, I will hope continually, and will add to all Thy praises.”[4]

Now this seems a very strange remark indeed. How can he say that he will add to all the praises of God, when we read in the Psalms: “Who can express the mighty acts of the Lord, or make all His praise to be heard?”[5] A person can not even enumerate the infinite praises of God, not to speak of adding to them. But the meaning of the verse is this, that by waiting continually for the Lord he adds to all the praises

---

[1] מתגמלים, lit., mutually repaying each other, hence in general reciprocal. Cf. Mishnah, Demai 4, 6 אף על פי שהן כגומלין זה את זה, “although it has the appearance as if they were repaying each other (by mutual recommendations);” ‘Abodah Zarah, 61b, חיישינן לגומלין, “we reject witnesses suspected of favoring each other.”

[2] Ps. 27, 14.

[3] Hos. 12, 7.

[4] Ps. 71, 14.

[5] Ibid. 106, 2.

שהדברים הללו הם כמתגמלים, התקוה סבת החוזק והחוזק סבת התקוה.

ג ואל זה רמז המשורר באמרו קוה אל ה׳ חזק ויאמץ לבך וגו׳, הנה באר שהתקוה סבת החוזק והחוזק סבה לקוות יותר, ועל התקוה הזאת היה מזהיר הנביא באמרו חסד ומשפט שמור וקוה אל אלהיך תמיד, כי התקוה והתוחלת אל השם יתברך הוא דבר יותר מעולה מכל התהלות שאפשר שישבח האדם להשם יתברך, אמר המשורר ואני תמיד איחל והוספתי על כל תהלתך.

ד וזה יראה דבר זר מאד, איך אמר שהוא יוסיף על כל תהלות השם יתברך והרי הכתוב אומר מי ימלל גבורות ה׳ וגו׳, והיאך אפשר שיוכל האדם לספר תהלות השם יתברך שהם בלתי בעלות תכלית אף כי להוסיף עליהם, אלא שפירוש הפסוק הוא כך, כי בהיותו מיחל להשם יתברך תמיד הוא

3 תהלים כ״ז י״ד. || 6 הושע י״ב ז׳. || 9 תהלים ע״א י״ד. || 12 שם ק״ו ב׳.

[4] וגו׳] A om. and adds וקוה אל ה׳. || [11] זר] S זה. || [13] וגו׳] A om. and adds ישמיע כל תהלתו.

which a person can give to God. David explains the same thing in another place also, saying that hope and waiting for God are like praising God in the choicest of places and like the most acceptable offering, namely one that is not brought for a sin but as a vow or freewill offering: "Praise waiteth for Thee, O God, in Zion; and unto Thee the vow is performed."[1] Now it seems to me that the word *dumiyah* means hope, like the word *domu* in the expression: "Wait (*domu*) until we come to you,"[2] and the word *dimminu* in the verse: "We have waited (*dimminu*) for Thy loving-kindness, O God."[3] The meaning of the verse is therefore as follows: Hope and waiting for Thee, O God, are like praising Thee in Zion, which is the best of all places; and it is likewise to be compared to the payment of an offering that is vowed to Thee, which is the best of all offerings, since it is not brought for a sin. And by reason of our hope, "Thou hearest [our] prayer,"[4] for prayer resulting from hope is the best; and because Thou hearest prayer, "unto Thee doth all flesh come," to pray. And by reason of the prayer that comes from hope, "The tale of

---

[1] Ps. 65, 2.
[2] I Sam. 14, 9.
[3] Ps. 48, 10.
[4] Ibid. 65, 3.

מוסיף על כל התהלות שאפשר שיהלל האדם את השם יתברך, וכן באר זה דוד במקום אחר ואמר כי התקוה והתוחלת להשם יתברך היא כמו התהלה ביותר מובחר שבמקומות וכמו היותר מובחר שבקרבנות, והוא הקרבן שאינו בא על חטא אלא בנדר ונדבה, אמר לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר, ונראה לי כי דומיה הוא מלשון תקוה, כמו דומו עד הגיענו אליכם, שפירושו קוו, וכן דמינו אלהים חסדך, שפירושו קוינו, ויהיה פירוש הפסוק כן, הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא גם כן כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבנות, לפי שאינו בא על חטא, ומצד התקוה אתה שומע התפלה, כי התפלה שהיא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת, ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבאו להתפלל, ומצד התפלה הבאה מצד התקוה

6 תהלים ס"ה ב'. || 8 שמואל א' י"ד ט'.

2 ואמר] S נאמר. || 4 מובחר] S נבחר. || 7 ונראה] A הנראה. || הוא] S om. || 11 בציון] A om. || 13 שבקרבנות] A שבמקומות. || 17 התקוה] S דבקו'.

iniquities which are too heavy for me," and even "our transgressions," i. e. defiant acts, "Thou wilt pardon them."[1] This shows the great value of hope, as we explained above. The Rabbis indeed explain the word *dumiyah* as meaning silence, when they say:[2] "The best remedy of all is silence, as we read: 'To Thee silence (*dumiyah*) is praise,' " nevertheless the sequence and connection of thought suggest rather the meaning of hope.

The value of hope being so great, David urged the people to hope in God continually, without ceasing: "O Israel, hope in the Lord from this time forth and for ever."[3] As a reward for hope he promises spiritual reward in the world to come: "Wait for the Lord, and keep His way, and He will exalt thee to inherit the land."[4] He makes it clear that as a reward for hope in particular and for keeping the way of the Lord in general, a person will inherit the land of life. According to the Rabbis, "inheritance of the land," means the land of life, as they say:[5] "All Israel have a share in the world to come, as is said: 'Thy people also shall be all righteous, they shall inherit the land for ever.' "[6] Habakkuk also urges hope: "Though it tarry, wait for it; because

---

[1] Ps. 65, 4.
[2] Megillah 18a.
[3] Ps. 131, 3.
[4] Ibid. 37, 34.
[5] Sanhedrin 90a.
[6] Is. 60, 21.

דברי עונות גברו מני ואפילו הפשעים, שהם המרדים, אתה תכפרם, וזה לגודל מעלת התקוה, כמו שנתבאר למעלה, ואף על פי שרבותינו ז"ל פירשו דומיה מלשון שתיקה, כמו שאמרו סמא דכולא משתוקא, שנאמר לך דומיה תהלה, לפי קשר הפסוקים יראה יותר שהוא לשון תקוה.

ה ולגודל מעלת התקוה היה דוד מזהיר את העם לקוות אל ה' תמיד בלי הפסק, אמר יחל ישראל אל ה' מעתה ועד עולם, וייעד על התקוה הגמול הרוחני שהוא העולם הבא, אמר קוה אל ה' ושמור דרכו וירוממך לרשת ארץ, הרי שבאר שבשכר התקוה בפרט ושמירת דרך ה' בכלל יירש ארץ החיים, כי כפי דעת רבותינו ז"ל ירושת הארץ היא ארץ החיים, כמו שאמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ, וכן נמצא חבקוק מזהיר על התקוה והתוחלת, אמר אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא

---

4 מגילה דף י"ח ע"א. || 8 תהלים קל"א ג'. || 10 שם ל"ז ל"ד. || 14 סנהדרין דף צ' ע"א. || 15 ישעיה ס' כ"א. || 17 חבקוק ב' ג'.

---

1 גברו מני] A שגברו ממני. || 7 העם] A ישראל. || 9 מעתה ועד עולם] S om. and adds וגו'. || 13–14 כי–החיים] A om. by homoioteleuton.

it will surely come, it will not delay."[1] If it tarries how can he say that it will not delay? The meaning is that though it tarries, one must always wait for redemption and hope that it will come without delay. Isaiah also says: "Happy are all they that wait for Him."[2]

Chapter 50

The complaint that we find in the Hagiographa concerning the long duration of our exile is not the same as the complaint that we find in the Prophets concerning the adversity of the righteous and the prosperity of the wicked. Our complaint about the exile is not that we think it is unjust; but it may be analyzed into three parts, corresponding to the three kinds of hope—1. Complaint of mercy, 2. Complaint of promise, 3. Complaint of glory.

1. In showing mercy it is clear that the less fit the recipient is to receive the mercy shown him, the greater is the degree of the mercy. And since we are in the last stage of lowliness and poverty, having almost reached the end of dissolution, we are in need of the greatest mercy

[1] Hab. 2, 3.
[2] Is. 30, 18.

ולא יאחר, ואחר שהוא מתמהמה איך אמר כי לא יאחר, אבל פירושו שאף על פי שיתמהמה ראוי שיחכה תמיד לגאולה ויחכה שיבא בלי איחור, וכן אמר ישעיה אשרי כל חוכי לו:

פרק נ

א התרעומת הנמצא בכתובים על אורך הגלות אינו שוה אל התרעומת הנמצא בדברי הנביאים על צדיק ורע לו רשע וטוב לו, כי עקר התלונה בגלות אינה מצד שנחשוב שהגלות הוא לא כדין, אבל עקר התרעומות הוא על אחד מהג׳ צדדין שהזכרנו שהתקוה נחלקת עליהן, אם תרעומות החסד ואם תרעומות ההבטחה ואם תרעומות הכבוד.

ב ותרעומות החסד הוא כי כל עושה חסד הנה בלי ספק כי כפי רוחק המקבל מהיותו ראוי לקבל החסד כן תהיה מדרגת החסד יותר גדולה, ואחר שאנחנו בתכלית השפלות והדלות עד שכמעט הגענו אל תכלית ההפסד, הנה אנחנו צריכין לקבל

4 ישעיה ל׳ י״ח.

אמר[1]] A יאמ׳. || שיבא[3]] A om. || שהזכרנו[10]] A שאמרנו. || מהיותו[14]] S להיותו.

possible. But God's mercy is the greatest possible, hence now is the time when it should come to us, when we are stripped of all good, like a slave who is in the last degree of lowliness and misery. This is what David had in mind when he said: "Behold, as the eyes of servants unto the hand of their master, as the eyes of a maiden unto the hand of her mistress; so our eyes look unto the Lord our God, until He be gracious unto us."[1]

Now this verse seems strange. How can he say that we look to God as a servant to his master and a maiden to her mistress? The master is never willing to let his servants go free, nor does the servant look to him to save him from his trouble and let him go free. But the meaning of the verse is as we said before. The Psalmist is complaining to God of His attribute of mercy. The duration of the exile has been so long, he says, that we have been reduced to the position of a servant—not a servant who looks for freedom through his friends or relatives, for whom he is waiting to come and redeem him, but like a servant who is without hope and despairs of ever obtaining his freedom, a slave in the hand of a cruel master, deprived of all good, who is not his own master even to be

[1] Ps. 123, 2.

החסד היותר גדול שאפשר, ואחר שהחסד האלהי הוא היותר גדול שאפשר, ראוי שיחול עלינו עתה שאנחנו משוללים מכל טוב, כעבד הזה שהוא בתכלית השפלות והבזיון, וזהו שרמז דוד באמרו הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו'.

ג וזה הכתוב יראה כדבר זר, איך יאמר כי אנו מצפים כעבד אל האדון וכשפחה אל הגבירה, והרי האדון לעולם לא ירצה להוציא את עבדיו לחירות, ואין העבד מצפה אליו שיושיענו מצרתו ויוציאנו לחירות, אלא פירוש הכתוב הוא על דרך שאמרנו, כי המשורר היה מתרעם להשם יתברך ממדת חסדו, ואמר כי כל כך ארך זמן הגלות עד ששבנו במדרגת העבד, ולא כעבד שהוא מצפה לחירות על יד אוהביו או קרוביו שהוא מצפה אליהם מתי יבואו לגאלו, אבל כעבד היושב באפס תקוה ונתיאש מלצאת לחירות, והוא העבד היושב ביד אדונים קשה משולל מכל טוב ואינו ברשות עצמו

5 תהלים קכ"ג ב'.

5 וגו'] A om. and adds כעיני שפחה אל יד גברתה כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו. || 7–8 והרי האדון] A והאדון. || 13 שהוא מצפה] A המצפה לצאת. || 14 קרוביו] A adds עד. || 15 לגאלו] A om. || 17 ואינו] S אינו.

able to maintain his religion and belief, having neither children nor honor nor wealth—“The possession of the slave is the possession of the master”[1]—nor any other hope at all. He merely looks to the hand of his master to give him a piece of bread to live by, and similarly the maiden looks to the hand of her mistress. We are in a similar position. The exile has lasted so long, troubles have come upon us thick and fast, that we have almost given up hope of redemption (Heaven forbid!) and been reduced to the position of the slave who despairs of obtaining his freedom. All we ask for is to remain in exile with our poverty and humility. This is the meaning of the words: “So our eyes look unto the Lord our God until He be gracious unto us.” And hence he continues: “Be gracious unto us, O Lord, be gracious unto us; for we are full sated with contempt.”[2] The meaning is: If Thy purpose is to make Thy mercy as extraordinary as possible, which will be the case when the recipient is devoid of all good, we are full sated with contempt, we have already been reduced to the last degree of misery, and Thou oughtest to have pity upon us in Thy great mercy.

Heman the Ezrahite also complains of the long exile in the same way: “For my soul is sated with troubles, and my life draweth nigh unto the grave. I am counted with them that go down

---

[1] Pesahim 88b. The principle is discussed in Kiddushin 23b. Cf. the Roman rule, “quodcumque per servum adquiritur id domino adquiritur,” Gaius, Inst. I, § 52.

[2] Ps. 123, 3.

לקיים דתו ואמונתו ואין לו בנים ולא כבוד ולא עושר, כי מה שקנה עבד קנה רבו, ואין לו שום תקוה אחרת בעולם, אלא שהוא מצפה אל יד אדוניו שיתן לו פרוסת לחם שיוכל להתפרנס בה, וכן השפחה אל יד גברתה, וכן אנחנו כל כך ארך זמן הגלות ותוקף הצרות שהן תוקפות עלינו בחזקה, עד שכמעט נתיאשנו מן הגאולה חס ושלום, ושבנו במדרגת העבד הזה שנתיאש לצאת לחירות, שלא נבקש רק להתקיים בגלות הזה עם דלותנו ושפלותנו, וזה אמרו כן עינינו אל ה' אלהינו עד שיחננו, ועל כן אמר חננו ה' חננו כי רב שבענו בוז, כלומר אם אתה עושה כדי שיהיה החסד יותר מופלג שאפשר, וזה כשיהיה המקבל נעדר כל טוב, רב שבענו בוז, כשהגענו אל הקצה הזה שהוא בתכלית הבזיון, וראוי שתחוס עלינו כגודל חסדך.

ד וכן הימן האזרחי במזמור פ"ח שהיה מתרעם על אורך הגלות, על זה הדרך היה מתרעם ואומר כי שבעה ברעות נפשי וחיי לשאול הגיעו נחשבתי עם

---

2 פסחים דף פ"ח ע"ב. || 17 תהלים פ"ח ד'–ה'.

---

3 אחרת] S om. || 6 הגלות] A גלותנו. || 7 שכמעט נתיאשנו] A שנתיאשנו. || חס ושלום] A om. || ושבנו] A ישבנו. || 14 הזה] A om. || 16 פ"ח] S פ"ז.

into the pit."[1] The meaning is: So many troubles have passed over us that we are accounted like dead, and therefore Thou shouldst have pity upon us in Thy great mercy, before we reach the last degree of destruction. Why should we die before Thine eyes and our name be cut off from the earth? "Wilt Thou work wonders for the dead? . . . Shall Thy mercy be declared in the grave?"[2] The meaning is, we have already reached the limit where the extraordinary mercy of God should be shown to us, for it is impossible to descend any lower, unless it be the grave, but, "Shall Thy mercy be declared in the grave?" It would not be mercy then, but a new creation. The entire Psalm is expressed in the style of a sick man who is grieved on account of his sickness although he knows that he brought it on himself by his evil conduct.

2. In the eighty-ninth Psalm by Ethan the Ezrahite, we have the two other modes of complaint, viz. the complaints of promise and of glory. An example of the complaint of promise are the words: "Where are Thy former mercies, O Lord, which Thou didst swear unto David . . ?"[3] 3. Complaint of glory is expressed in the words: "Remember, Lord, the taunt of Thy servants; How I do bear . . . wherewith Thine enemies have taunted, O Lord . . ."[4]

---

[1] Ps. 88, 4-5.
[2] Ibid. 11-12.
[3] Ibid. 89, 50.
[4] Ibid. 51-52.

יורדי בור, כלומר כל כך עברו עלינו מן הצרות עד שנחשבנו כמתים, וראוי לך שתחוס עלינו כגודל חסדך קודם שנגיע אל תכלית ההפסד, כי למה נמות לעיניך והכריתו את שמנו מן הארץ, הלמתים תעשה פלא וגו', היסופר בקבר חסדך, כלומר כבר הגענו אל קצה שראוי שיחול עלינו החסד האלהי המופלג, כי אי אפשר להגיע אל קצה יותר גדול מזה אלא אם כן יהיה בקבר, והיסופר בקבר חסדך, כי אז לא יהיה חסד אלא יצירה חדשה, וכל המזמור הולך בדרך חולה המצטער על חליו אף על פי שיודע שרוע הנהגתו הביאו לכך.

ה ואולם במזמור פ"ט שהוא לאיתן האזרחי, התרעומות הוא על שני הדרכים אחרים, שהם תרעומות ההבטחה ותרעומות הכבוד. ותרעומות ההבטחה הוא מה שזכר איה חסדיך הראשונים ה' וגו'. ותרעומות הכבוד הוא מה שאמר זכור ה' חרפת עבדיך שאתי וגו', אשר חרפו אויביך ה' וגו'.

15 תהלים פ"ט נ'. || 16 שם פ"ט נ"א.

1 מן] S om. || 3 קודם] A טרם. || 7 גדול] A רחוק. || 10 בדרך] S כדרך. || המצטער] A שמצטער. || 11 הביאו] A המציאו. || 12 פ"ט] A פ"ח, S פ"א. || 13 אחרים] A om. || 16 וגו'] A om. and adds נשבעת לדוד באמונתך. || 17 שאתי וגו'] A om.; S שאתנו.

In order to explain these two forms of complaint according to the words of the Psalmist, I will interpret the Psalm to show the connection of thought. He begins by saying: "I will sing of the mercies of the Lord for ever," as Jeremiah said: "Right wouldest Thou be, O Lord, were I to contend with Thee; Yet will I reason with Thee,"[1] as we explained above.[2] So the Psalmist says: I know that I can not deny the mercies of God which extend continually over His creatures, those above as well as those below, and therefore I will always sing the mercies of God and publish them and make them known to mankind forever: "To all generations will I make known Thy faithfulness with my mouth,"[3] i. e. I will make known their permanence and continuance, for I can not deny it. Nevertheless I can not forbear from complaining, not basing myself on God's mercy, but upon His faithfulness. My complaint is based upon God's promise. I see that affirmation and truth are not equal in all things: "For I have said: 'The world is built with mercy; in the very heavens Thou dost establish Thy faithfulness.' "[4] That is, I thought

[1] Jer. 12, 1.
[2] Ch. 15, p. 140.
[3] Ps. 89, 1.
[4] Ibid. 3.

ו וכדי שיתבארו שתי אלו התרעומות על פי דברי המשורר, אפרש המזמור כדי שיהיה נקשר יפה על זה הדרך, הנה הוא התחיל ואמר חסדי ה׳ עולם אשירה וגו׳, וזה על דרך מה שאמר ירמיה הנביא עליו השלום צדיק אתה ה׳ כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך, כמו שפירשנו למעלה, וכן הם דברי זה המשורר, אני יודע שאיני יכול להכחיש חסדי השם יתברך המתפשטים תמיד על בריותיו הן בנמצאים העליונים הן בנמצאים התחתונים, ועל כן אני אשורר חסדי השם יתברך תמיד ואפרסם ואודיע אותם לבני אדם תמיד, ולדור ודור אודיע אמונתך בפי, רוצה לומר אודיע הקיום וההתמדה אשר בהם כי לא אוכל להכחיש אותה, אבל עם כל זה לא אחשוך פי מלהתרעם, ולא על מדת החסד אבל על מדת האמונה והוא תרעומות ההבטחה, וזה שאני רואה שאין הקיום והאמונה שוה בכל, כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכין אמונתך בהם,

5 ירמיה י״ב א׳. || 6 פרק ט״ו מזה המאמר.

4 וגו׳] A om. and adds לדור ודור אודיע אמונתך בפי. || 4–5 הנביא–השלום] A om. || 8 בריותיו] A בריותינו. || 9 בנמצאים–הן] A om. by homoioteleuton. || 12 וההתמדה] A והתמידה.

that the whole world exists in its dependence on God, through mercy, the celestial as well as the terrestrial beings. Therefore it follows that as all depends upon God's mercy, God's faithfulness and fulfilment should also come to them all alike. But I see that Thy faithfulness, namely the fulfilment of Thy mercy, is in heaven alone, i. e. in the celestial beings, whereas the mercy which extends to the terrestrial beings, for example such as Thou hast expressed in the words: "I have made a covenant with My chosen, I have sworn unto David My servant; For ever will I establish thy seed, and build up thy throne to all generations,"[1] is different. The fulfilment of mercy here is not the same as it is in the celestial beings.

He goes on to explain how the mercy of bringing into being and maintaining them is extended to the celestial beings: "So shall the heavens praise Thy wonders, O Lord," i. e. the wondrous mercy which Thou hast shown them by bringing them into being in the last degree of perfection; "Thy faithfulness also," i. e. the permanence[2] which Thou givest to them, they will praise "in the assembly of the holy ones,"[3] i. e. among the Separate Intelligences, which are the causes of the spheres and make them move, for they all acknowledge and recognize that Thou art, "a God dreaded in the great council of the holy

---

[1] Ps. 89, 4-5.

[2] אמונה is rendered permanence.

[3] Ps. 89, 6.

כלומר כאשר חשבתי בלבי כי כל העולם נמצא ונמשך מהשם יתברך על צד החסד, הן העליונים הן התחתונים, ואם כן היה ראוי שכמו שהכל נמשך על צד החסד שהאמונה והקיום ימשך בכלם על השווי, ואני רואה כי אמונתך שהוא קיום החסד הוא בשמים בלבד, רוצה לומר בעליונים, אבל החסד הנמשך על התחתונים, כמו מה שאמרת כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי עד עולם אכין זרעך ובניתי לדור ודור כסאך סלה, אינו כן, כי אין הקיום נמצא בחסד הזה כמו שהוא נמצא חסד הקיום בעליונים.

ז והתחיל לבאר איך חסד ההמצאה והקיום נמשך בעליונים, ואמר ויודו שמים פלאך ה', כלומר פלא החסד שעשית עמהם להמציאם בתכלית השלמות, אף אמונתך, שהוא הקיום שאתה נותן להם, יודו אותו בקהל קדושים, רוצה לומר בכלל השכלים הנבדלים שהם עלות לגלגלים והם המניעים אותם, כי כלם מודים ומכירים כי אתה אל נערץ בסוד

ones,"[1] and that there is none like Thee among the celestial beings, who can do mercy like Thee, "For who in the skies can be compared unto the Lord, who among the sons of might can be likened unto the Lord?"[2] for they all know that Thou art God above them all, and that Thou art "Lord God of hosts," of the heavens and the earth, and that there is none who "is a mighty one like unto Thee, O Lord,"[3] and I see that "Thy faithfulness is round about Thee," i. e. that permanence[4] exists only among the celestial beings.

This is so not because Thou art the God of heaven alone and not the God of the earth, for, "Thine are the heavens, Thine also the earth; the world and the fulness thereof, Thou hast founded them. The north and the south, Thou hast created them . . . Thine is an arm with might,"[5] to do whatever Thou desirest and to change nature according to Thy will, for "righteousness and justice are the foundation of Thy throne."[6] That is, all those things which happen by necessity, like the things of nature which can not change—the things which he calls here "righteousness and justice"—all of them come from heaven, which is the foundation of Thy throne. But those things which take place by way of "mercy and truth," can not come

[1] Ps. 89, 8.
[2] Ibid. 7.
[3] Ibid. 9.
[4] See p. 478, note 2.
[5] Ps. 89, 12-14.
[6] Ibid. 15.

קדושים רבה, ושאין בעליונים דומה לך שיוכל לעשות חסד כמוך, כי מי בשחק יערך לה' ידמה לה' בבני אלים, כי כלם יודעים שאתה אלוה על כלם ושאתה אלהי צבאות השמים והארץ, ושאין כמוך חסין יה, ואני רואה שאמונתך סביבותיך, כלומר כי הקיום אינו אלא בעליונים לבד.

ח ואין זה מצד שאתה אלהי השמים בלבד ולא אלהי הארץ, כי לך שמים אף לך ארץ תבל ומלואה אתה יסדתם צפון וימין אתה בראתם וגו', לך זרוע עם גבורה, לעשות מה שאתה חפץ ולשנות הטבע כפי רצונך, כי צדק ומשפט מכון כסאך, כלומר כל הדברים הנמשכים על צד החיוב כדברים הטבעיים שאי אפשר להם שישתנו, והם שקראם צדק ומשפט במקום הזה, כלם נמשכים מן השמים שהם מכון כסאך, אבל הדברים הנמשכים על צד החסד והאמת אי אפשר שימשכו משום נמצא

[9] הארץ] S adds בלבד. || [10] יסדתם] S יצרתם.

from any one other than Thee, unless they “go before Thee,” and pray Thee to grant them, for there is no one in the world who can do mercy except Thee, as was explained above.[1]

He then goes on to explain that the mercy which extends to the terrestrial beings should come to the best people, viz. the people who know to praise God: “Happy is the people that know the joyful shout,”[2] i. e. know how to praise Thee. The word *teru‘ah* (shouting) has the same meaning here as the word *nari‘ah* (we will shout) in the verse: “Let us shout for joy (*nari‘ah*) unto Him with psalms.”[3] This people deserve to walk “in the light of Thy countenance,” i. e. to get the mercy and truth which come from the light of Thy countenance, as we said before, because “in Thy name do they rejoice all the day; and through Thy righteousness are they exalted.”[4] They boast of Thy holy name and acknowledge that Thou art the cause of their prosperity, recognizing that “Thou art the glory of their strength, and that in Thy favour our horn is exalted.”[5] Hence they always say: “For of the Lord is our shield . . ,” i. e. that the king of Israel, who is their shield and the captain of their host, is from God and no one else. For “then Thou spokest in vision to Thy godly ones,” i. e.

---

[1] Ch. 17, p. 152 f.

[2] Ps. 89, 16.

[3] Ibid. 95, 2.

[4] Ibid. 89, 17.

[5] Ibid. 18.

זולתך אלא אם כן יקדמו פניך לתתם, כי אין נמצא בעולם שיוכל לעשות חסד זולתך, כמו שנתבאר בפרק י"ז מזה המאמר.

ט ואחר כך התחיל לבאר שהחסד הנמשך על התחתונים ראוי שיהיה נמשך בעם היותר נבחר, והם העם היודעים להודות לשם יתברך, ועל כן אמר אשרי העם יודעי תרועה, רוצה לומר יודעים להודות לך, כי תרועה כמו בזמירות נריע לו, והעם הזה הם ראויים שיהלכון באור פניך, כלומר שימשך להם החסד והאמת הנמשכים מאור פניך כמו שאמרנו, לפי שהם יגילו בשמך כל היום וירומו בצדקתך ויתהללו בשם קדשך ויודו כי אתה סבת הצלחתם, והם מכירים כי תפארת עוזמו אתה וכי ברצונך תרים קרננו, ועל כן הם אומרים תמיד כי לה' מגננו וגו', רוצה לומר כי מלך ישראל ומגנם ושר צבאם הוא מהשם יתברך ולא מזולתו, וזה כי אז דברת בחזון לחסידיך, רוצה לומר שמואל ונתן

7 תהלים צ"ה ב'.

11 וירומו] A om.; S וירונו. || 15 וגו'] A om. and adds ולקדוש ישראל מלכנו.

Samuel and Nathan the prophet, "and saidst: 'I have laid help upon one that is mighty,' "[1] i. e. David, for David was mighty before he was anointed king, as he said of himself: "Thy servant smote both the lion and the bear."[2]

Then he tells how after He had given him the kingdom in His mercy, a covenant was made with him concerning it through Nathan the prophet, assuring him of its permanence: "My faithfulness and My mercy shall be with him; and through My name shall his horn be exalted . . . For ever will I keep for him My mercy, and My covenant shall stand fast with him . . . His seed shall endure for ever, and his throne as the sun before Me,"[3] i. e. his kingdom will be eternal among terrestrial things, as the sun among the celestial and, "As the moon establishes the world," i. e. as the moon establishes the sublunar world,[4] so will the kingdom of the house of David establish it.

So far he speaks of the covenant which was made with David and his seed. In the sequel he mentions the complaint. He begins by saying: "And the witness in the sky is faithful,"[5] i. e. the witness which Thou didst place in the sky, viz. the sun and the moon, is, I see, faithful and permanent. But the thing to which it bears witness, viz. the kingdom of the seed of David, is not

---

[1] Ps. 89, 20.

[2] I Sam. 17, 36.

[3] Ps. 89, 25-27.

[4] Note the peculiar translation of וכירח יכון עולם.

[5] Ps. 89, 38.

הנביא, ואמרת שויתי עזר על גבור, רוצה לומר על דוד, כי כבר היה דוד גבור קודם שנמשח למלך, כמו שאמר על עצמו גם את הארי גם הדוב הכה עבדך.

י והמשיך לזה איך אחר שנתן לו המלכות והחסד הזה נכרת לו ברית עליה על ידי נתן הנביא להיותה קיימת לו, וזהו שאמר ואמונתי וחסדי עמו ובשמי תרום קרנו, לעולם אשמר לו חסדי ובריתי נאמנת לו, זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי, רוצה לומר שיהיה מלכותו נצחי בתחתונים כשמש בעליונים, וכירח יכון עולם, כלומר וכמו שהירח יכונן העולם התחתון כן מלכות בית דוד יכונן אותו.

יא ועד הנה הוא זכירת הברית שנכרת עם דוד ועם זרעו, ומכאן ואילך הוא זכירת התרעומות, ותחלת דבריו בזה הוא אמרו ועד בשחק נאמן סלה, כלומר העד שנתת בשחק והוא השמש או הירח אני רואה אותו שהוא נאמן וקיים סלה, ואולם הדבר שבא עליו העדות שהוא מלכות זרע דוד אינו כן, כי אתה

3 שמואל א׳ י״ז ל״ו.

3 גם] A ואת; S גם את. || 5 המלכות] A החסד מהמלכות. || 6 והחסד הזה] A om. || 7 להיותה] S להיות. || 12 יכונן] A יכון. || 13–14 ועם זרעו] A om.

so, for, "Thou hast cast off and rejected, Thou hast been wroth with Thine anointed. Thou hast abhorred the covenant of Thy servant; Thou hast profaned his crown even to the ground."[1] He concludes this complaint, which is based upon a promise, speaking as it were in the name of the complainant: "O remember how short my time is; for what vanity hast Thou created all the children of men!"[2] i. e. I do not wonder on my own account, for I bear in mind how short my time is, which is as nothing before Thee. Any individual man's exile lasts only his life-time which is very little, for, "What man is he that liveth and shall not see death, that shall deliver his soul from the power of the grave?"[3] Hence I am not complaining for myself at all. My complaint is in relation to Thy mercy and Thy faithfulness. "Where are Thy former mercies, O Lord, which Thou didst swear unto David in Thy faithfulness?"[4]

There is possibly a hint here[5] that if He will not fulfil the merciful promise He made to David that the Messiah will come in order that through him the human race may be perfected and attain its purpose, the whole race will have been created in vain, since it will not attain its destiny. Hence he says: "Remember how short

---

[1] Ps. 89, 39-40.
[2] Ibid. 48.
[3] Ibid. 49.
[4] Ibid. 50.
[5] A new interpretation is introduced here.

זנחת ותמאס התעברת עם משיחך, נארת ברית עבדך חללת לארץ נזרו, והשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה ואמר כמדבר בלשון המתרעם, זכר אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר איני תמה על זה הענין מצדי, כי אני זוכר מה חלדי שהוא כאין נגדך, ואחר שאין הגלות לכל אדם אלא מספר ימיו שהם מועטים, כי מי גבר יחיה ולא יראה מות ושימלט נפשו מיד שאול סלה, ולזה אין זה התרעומות מצדי כלום, אבל עיקר התרעומות הוא בהקש אל חסדך ואמונתך, כי איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך.

יב ואפשר שירמוז בזה שאם לא יקיים החסד הזה שנשבע לדוד שיבוא המשיח כדי שעל ידו ישלם המין האנושי וישיג תכליתו, נמצא שהמין כלו נברא לבטלה אחר שלא יגיע לתכליתו, וזהו אמרו זכר

[5] מצדי] A מצד. || [10–11] חסדך ואמונתך] S אמונתך וחסדך. || [15] וישיג] A וישית.

my time is; for what vanity hast thou created all the children of men! i. e. their creation will have been in vain, since they will all die in the end, for, “What man is he that liveth and shall not see death?” And if he does not perfect his soul in life, it will not survive after death. “Where, then, are Thy former mercies, O Lord, which Thou didst swear unto David in Thy faithfulness?” This purpose can be attained only through the coming of the Messiah, when the Lord will “turn to the peoples a pure language, That they may all call upon the name of the Lord, to serve Him with one consent.”[1] But if the Messiah does not come, the existence of the human race is in vain.

Having concluded the complaint based upon God’s promise, he takes up the other complaint, which is based upon God’s glory: “Remember, Lord, the taunt of Thy servants,”[2] i. e. besides Thy mercy and Thy truth remember what we are enduring from all the nations. Thou shouldst be concerned about the glory of Thy name, which “Thine enemies have taunted, O Lord,” and all the many peoples which “have taunted the footsteps of Thine anointed.”[3] The word *‘ikebot* (footsteps) denotes the delay of his coming, as in the expression: “And he stayeth (*ye‘akkebem*) them not when His voice is heard.”[4] Or the word may mean the end or fate, the reference being to

---

[1] Zeph. 3, 9.
[2] Ps. 89, 51.
[3] Ibid. 52.
[4] Job 37, 4.

אני מה חלד על מה שוא בראת כל בני אדם, כלומר בריאתם תהיה לשוא אחר שכלם סופם למות, כי מי גבר יחיה ולא יראה מות, ואם לא ישלים נפשו בחייו לא תשאר אחר המות, ואם כן איה חסדיך הראשונים ה' נשבעת לדוד באמונתך, כי התכלית הזה אי אפשר שיושג אלא בביאת המשיח, כי אז יהפוך השם יתברך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, ואם אין המשיח בא נמצא מציאות המין לבטלה.

יג ואחר שהשלים ענין התרעומות הזה שהוא תרעומות ההבטחה, שב להזכיר התרעומות האחר שהוא תרעומות הכבוד, ואמר זכור ה' חרפת עבדיך, כלומר מוסף על חסדך ועל אמתך זכור גם כן מה שאנו סובלים מכל האומות, וראוי לך לחוש על דבר כבוד שמך אשר חרפו אויביך ה', וכל עמים רבים אשר חרפו עקבות משיחך, רוצה לומר איחור ביאתו, כמו ולא יעקבם כי ישמע קולו, או פירוש עקבות משיחך אחרית משיחך, וירמוז על

6 צפניה ג' ט'. || 17 איוב ל"ז ד'.

8 אחד] A אחת. || 17 יעקבם] A יעקבני.

the kingdom of the house of David which did not have a good end. It is possible also that the words *asher herefu oyebeka adonai* may be translated, "who taunted Thine enemies, O Lord," and that the expression is a euphemism for "taunted Thee, O Lord," like the expression: "The Lord even require it at the hand of David's enemies,"[1] which is a euphemism for David, to whom he was speaking, as though he had said: "The Lord require it at the hand of David." So here the meaning is: many nations have taunted Thee, saying that Thou art not able to save Israel. Hence he concludes: "Blessed be the Lord for evermore. Amen, and Amen,"[2] meaning, God is exalted far above the taunts of these men, as one should say, God forbid that such a defect should be ascribed to Him! Or the meaning may be simply that God is blessed and the source of good for ever, i. e. infinitely, and we must bless Him for evil as we bless Him for good. The reason is because since God is the source of good, everything which comes from Him is good or for a good purpose.

If we see an agent whose work is ordered in the best possible manner of perfection and good,

---

[1] I Sam. 20, 16.

[2] Ps. 89, 53.

מלכות בית דוד שלא היה אחריתו טוב, ואפשר שנאמר כי פירוש אשר חרפו אויביך ה' הוא כנוי אל השם יתברך שהיה מדבר עמו, כמו ובקש ה' מיד אויבי דוד, שהוא כנוי אל דוד שהיה מדבר עמו, וכאלו אמר ובקש ה' מיד דוד, וכן בכאן פירוש אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפוך כל עמים רבים שאומרים עליך שאתה בלתי יכול להושיע את ישראל, ולזה סיים ברוך ה' לעולם אמן ואמן, כאלו אמר יתעלה האל מחרפת אלו המחרפים עלוי רב, כאדם האומר בר מינן שייוחס אליו חסרון גדול כזה. או יהיה פירושו לפי הדרך הראשון, כי השם יתברך ברוך ומקור הטובות לעולם שהוא זמן בלתי בעל תכלית, וראוי שנברך אותו על הרעה כשם שמברכין על הטובה, וזה כי אחר שהוא יתברך מקור הטובות, כל מה שימשך ממנו הוא טוב או לתכלית טוב.

יד וזה כי כל פועל שנראה פעולתו מסודרת בתכלית הסדור מהשלמות והטוב, ראוי שנחשוב

3 שמואל א' כ' ט"ז.

2–6 הוא–ה'] A om. by homoioteleuton. || 8 ישראל] A משיחך. || 9 אלו] A om. || עלוי] A עליו. || רב] A om. || 15 מקור] S מקרו.

we must assume that any evil that we find in any work of his must be for a good purpose. For if not, then it must be due either to weakness or inability to correct the evil, or to ignorance of the evil, or it may be that having both the knowledge and the power, he has not the will and caused the evil deliberately. But in a work of God we can not impute anything to weakness or ignorance, for, "Great is our Lord, and mighty in power; His understanding is infinite."[1] We must assume then that whatever He does is deliberate. But since He is absolutely good and all His works are absolutely good and perfect, we must say that any evil which we see in His works (God forbid!) is for a good purpose, though we do not understand it. Hence the Psalmist says, "Amen, and Amen," Amen for the evil and Amen for the good, for undoubtedly all is for a good purpose even if we do not understand it.

Chapter 51

Perfect good can not change nor receive diminution or increase. For if it can change, it must change either to evil or to good. If it changes to evil, it is not a perfect good if it

[1] Ps. 147, 5.

שאיזה רע שנמצא באיזה פעל מפעולותיו הוא לתכלית טוב, שאם לא כן יהיה זה אם ללאות ממנו שלא יוכל לתקן הרע ההוא, או לחסרון ידיעה שלא ישער ברע ההוא, או ששיער בו והיה יכול לתקנו ולא רצה אבל עשה אותו בכונה, ובפעל השם יתברך אי אפשר שיהיה זה ללאות או חסרון ידיעה, כי גדול אדונינו ורב כח ולתבונתו אין מספר, אם כן נשאר שנעשה בכונה ממנו, ואחר שהוא יתברך טוב גמור וכל פעולותיו בתכלית הטוב והשלמות, ראוי שנאמר שמה שנראה אותו בפעולותיו חס ושלום רע, הוא לתכלית טוב אלא שאנחנו לא נשער בזה, ולזה אמר אמן ואמן, כלומר אמן על הרעה ואמן על הטובה, כי בלי ספק הכל הוא לתכלית טוב אף אם לא נשער אנחנו בזה:

פרק נא

א הטוב הגמור הוא אשר לא ישתנה ולא יקבל חסרון ולא תוספת, שאם היה משתנה אם שישתנה אל הרע או אל הטוב, ואם ישתנה אל הרע אינו טוב

---

1 שנמצא] A נמצא. || 4 ששיער] S שישער. || 11 חס ושלום] A om. || 17 חסרון–תוספת] A תוספת ולא חסרו.

can so change, and if it changes to good, then it was not a perfect good in the first place. It is clear therefore that it can not receive increase or diminution.

Now all the sublunar existences are continually being affected and changed because they have opposite principles in them, and change and affection come only from the opposite. A thing can not be affected by itself or by its like, but only by its opposite. The opposite may be in the thing itself, as in things composed of the elements, in which the elements are opposed to each other, or it may be outside, like fire and air, which are simple, but each of them is affected by the other if it comes in contact with it, because it is the nature of opposites that each prevails over the other as far as it is able. Hence the sublunar existences change continually because they are composed of opposites.[1] One of the ancients even thought that by reason of the change which takes place in composite things, we can not say about anything that it is the same thing that it was yesterday, as it is impossible to point to the flowing water of a river and say this is the same water that was here yesterday, for it may be that the water of yesterday was sweet and to-day's is bitter, or vice versa.[2]

---

[1] Cf. Zeller, Aristotle, I, p. 455 and note 3.

[2] He is referring of course to the *πάντα ρεῖ* of Heraclitus, and particularly to the statement: "You cannot step twice into the same rivers; for fresh waters are ever flowing in upon you." Cf. J. Burnet, Early Greek Philosophy, 2nd ed. p. 150, nos. (41, 42).

גמור אחר שהיה יכול להשתנות, ואם ישתנה אל הטוב הנה לא היה טוב גמור אם כן, ולזה הוא מבואר שלא יקבל תוספת או חסרון.

ב ולמה שהיו כל הנמצאות השפלות הם מתפעלות ומשתנות תמיד להיות ההפכיות נמצא בהן, והשנוי וההתפעלות לא יבא כי אם מצד ההפך, כי הדבר לא יתפעל מעצמו ולא מדומהו אלא מצד הפכו, הן שיהיה ההפך בו בעצמו, כמורכבים מן היסודות שהיסודות שבהם הם הפכיים זה לזה, או חוצה לו, כמים והאויר שהם פשוטים וכל אחד מתפעל מחברו כשיתקרב אליו, לפי שמדרך ההפכים שיתגבר האחד מהם על האחר כפי יכלתו, ומזה הצד היו הנמצאים השפלים משתנים מיום אל יום להיותם מורכבים מהפכים, עד שהיה בקדמונים מי שחשב כי בסבת ההשתנות הנמצא במורכבים אי אפשר לומר על שום דבר שהוא הדבר שהיה אתמול, כמו שאי אפשר לרמוז אל מי הנהר הנגרים תמיד ולומר אלו המים הם אותם שהיו בכאן אתמול, כי כבר אפשר שהמים של אתמול היו מתוקים והיום יהיו מרים או בהפך.

---

12 שיתגבר] כשיתגבר S. || 17 כמו] כי כמו A.

In the same way an individual, say Reuben, changes constantly and his temperament to-day may be different from what it was yesterday, his qualities changing accordingly, for qualities follow temperament.[1] A person the temperament of whose heart is warm is undoubtedly susceptible to anger and is irascible; and the same thing is true of the other qualities. Accordingly Reuben to-day is not the same that he was yesterday. Hence perfect good can not exist in any of the composite sublunar things because they are constantly changing, whereas the perfect good can exist only in a thing that is permanent.

Hence all the prophets and the pious men, like Elijah, R. Hanina ben Dosa and others, despised the goods of this world because they are changeable and there is not a permanent thing among them; and they cared only about the spiritual good promised to the soul, which is a permanent thing without any change. They preferred to endure pain in this world in order to obtain the delight of the spiritual world, because they knew that pleasure naturally comes after pain, as one of two opposites naturally comes when the other disappears. Thus genesis comes only after dissolution, and dissolution only after genesis. Similarly gladness comes only after sor-

---

[1] See I, p. 71, note 1.

ג כן ראובן על דרך משל להיותו בשנוי מתמיד אפשר שישתנה מזגו היום ממה שהיה אתמול, ושיהיו מדותיו משתנות לפי זה, כי המדות נמשכות אחר המזג, כי מי שמזג לבו חם רותח בלי ספק יגבר עליו הכעס ויהיה כעסן. ועל זה הדרך בשאר המדות, ולפי זה אין ראובן היום אותו שהיה אתמול, וכן בכל הדברים השפלים המורכבים, להיות השנוי מתמיד בהם אי אפשר שימצא בהם טוב גמור, ואי אפשר שימצא טוב גמור אלא בדבר הקיים.

ד ולזה היו כל הנביאים והחסידים כאליהו ורבי חנינא בן דוסא וזולתם מבזים טובות העולם הזה להיותם משתנים ואין בהם דבר קיים, ולא היו חוששין אלא לטוב הרוחני המיועד לנפש שהוא דבר קיים שאין השנוי נמצא בו, והיו בוחרים לסבול הצער בעולם הזה להשיג אותו תענוג, להיותם יודעים שדרך התענוג להמצא אחר הצער, כמו שהוא מדרך ההפכים להמצא האחד בסור חבירו, כי ההויה לא תמצא כי אם אחר ההפסד וההפסד כי אם אחר ההויה, וכן לא תבא השמחה כי אם

[1] מתמיד] A תמיד. || [5] ויהיה] S ויהא. || [10] כל] S om. || [13] לטוב] S לדבר.

row, elevation only after a low state. Therefore when Israel were in Egypt in the last degree of poverty and humility, God bestowed upon them the state of elevation and honor, as we are told in the Bible: "I have surely seen the affliction of My people that are in Egypt . . . And I have said: I will bring you up out of the affliction of Egypt . . ."[1] It is like genesis which naturally comes after dissolution. The genesis of the bird takes place only after the dissolution of the form of the egg, and the sprouting of the seed comes only after the dissolution of the form of the seed grain. Similarly the salvation and happiness of a nation come only after the nation has reached the last degree of lowliness, which is similar to dissolution.

This is the meaning of the biblical text: "For as the earth bringeth forth her growth . . ," i. e. when the form of the seed grain has been decomposed, "so the Lord God will cause victory and glory to spring forth . . ,"[2] after they have been reduced to the last stage of humility and poverty, which are similar to dissolution. Similarly rest comes only after fatigue. The wise man says: "If one seeks rest through rest, he loses rest and inherits weariness."[3] This idea is expressed in reference to Issachar: "For he saw

[1] Ex. 3, 7 and 17.

[2] Is. 61, 11.

[3] Source not known to me.

אחר העצבון, וכן המעלה לא תבא כי אם אחר השפלות, ולזה תמצא כי כשהיו ישראל במצרים בתכלית הדלות והשפלות אז השפיע להם השם יתברך צורת ההתרוממות והכבוד, אמר הכתוב ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', ואומר אעלה אתכם מעני מצרים וגו', וזה על דרך טבע ההויה שתמצא אחר ההפסד, כי לא תמצא הוית האפרוח רק אחר הפסד צורת הביצה, ולא צמיחת הזרע רק אחר הפסד צורת הגרעין, וכן לא תמצא הישועה והצלחת האומה רק אחר היות האומה בתכלית השפלות הדומה אל ההפסד.

ה וזהו שאמר הכתוב כי כארץ תוציא צמחה, רוצה לומר אחר הפסד צורת הגרעין, כן ה' אלהים יצמיח צדקה ותהלה אחר תכלית השפלות והדלות הדומה אל ההפסד, וכן המנוחה לא תבא כי אם אחר היגיעה, אמר החכם בקשת המנוחה במנוחה תאבד המנוחה ותוריש היגיעה, וזה מה שנאמר ביששכר,

5 שמות ג' ז', י"ז. | 12 ישעיה ס"א י"א.

[2] כי] A om. || במצרים] A om. || [6] וגו'] A om. and adds אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש. || דרך] A om. || [14] תכלית] A om. || השפלות והדלות] A הדלות והשפלות. || [15] אם] A om.

a resting-place that it was good, and the land that it was pleasant; and he bowed his shoulder to bear . . ."[1] The meaning is that Issachar, being desirous of rest and pleasure and seeing that the land was good to enjoy pleasure in, bowed his shoulder to bear, i. e. toiled continually so as to earn money and be able to rest afterwards. In order to be able to have pleasure later, he also leased land to till and paid a tax on it, as we read: "And became a servant under task-work."[2] The Rabbis say in "Rabbah de Rabbah":[3] "'For he saw a resting-place that it was good'—'resting-place' is nothing else than the world to come, as is said: 'And there the weary are at rest.'[4] 'Land' means the land of life, as is said: 'They shall inherit the land for ever.'[5] 'And he bowed his shoulder to bear'—the Torah and the commandments."

---

[1] Gen. 49, 15.

[2] Ibid.

[3] A midrashic work on Genesis which existed in the 13th century and was used by Raymond Martini in his Pugio Fidei, by the author of the Shibbale ha-Leket and others. We hear of it in the 16th century in Saloniki. It has since disappeared, though a fragment of it was found in Constantinople and brought to Oxford. The Ms. Bereshit Rabbete in the library of the Jewish community of Prag is derived from this work. The names by which the work is cited are, Bereshit Rabbah Major (Martini), Rabbah Rabbete (Judah Gedaliah), Rabbah de Rabbah (Albo), Bereshit Rabbete (Ms. Prag). See A. Epstein in Magazin

וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבול וגו׳, וירצה לומר לפי שהיה יששכר כוסף המנוחה והתענוג וראה כי הארץ טובה להתענג בה, נטה שכמו לסבול, כלומר שהיה יגע תמיד כדי שישתכר ויהיה לו ממון שיוכל לנוח אחר כך, וכדי שיוכל להתענג גם כן לקח ארצות לעבודה והיה נותן מהם מס, וזה ויהי למס עובד, ורבותינו ז״ל אמרו ברבה דרבה וירא מנוחה כי טוב אין מנוחה אלא העולם הבא, שנאמר ושם ינוחו יגיעי כח, ואין ארץ אלא ארץ החיים, שנאמר לעולם יירשו ארץ, ויט שכמו לסבול בתורה ובמצות וכו׳.

1 בראשית מ״ט ט״ו. || 9 איוב ג׳ י״ז. || 10 ישעיה ס׳ כ״א.

2–4 וגו׳–לסבול] A om. by homoioteleuton. || 6 גם כן לקח] A גם לקחת. || 8 ברבה דרבה] S, B, C ברכה דרבה; E ברכה.

f. d. W. d. J., 1888, 65-69; id. Moses ha-Darshan aus Narbonne, Wien, 1891, p. 11. The passage quoted by Albo is not found in the now extant midrashim, but seems to have been known to Ziyyoni and to Ibn Sabba‘, who in their commentaries to Genesis—the first to 49, 15, the second to 30, 18—have the same דרשה though not in the same words.

[4] Job 3, 17.

[5] Is. 60, 21.

It seems to me that they said this because we find that among the men of Issachar there were men of great wisdom, as we read: "And of the children of Issachar, men that had understanding of the times, to know what Israel ought to do."[1] Hence they said that the resting-place which Issachar selected for himself as a possession, can refer to nothing else except the rest of the world to come. And since Issachar was very eager to have rest and enjoyment and he saw that there is no true rest except in the world to come and no real enjoyment except in the land of life, and that this rest and enjoyment can not be obtained except by laboring in wisdom and in the Torah and its commandments, as is true of all pleasure that it can be obtained only after labor and pain, he bowed his shoulder to bear—wisdom and Torah and commandments, for this is the labor that brings to that pleasure, the real pleasure and rest which do not change, and the absolute good in which there is no evil whatever.

All the pleasures and goods of this world always have some evil in them, because everything has its opposite in it or near by, as Solomon says: "There is a way which seemeth right unto a man, but the end thereof are the ways of death,"[2] i. e.

[1] I Chron. 12, 32.
[2] Prov. 14, 12.

ו ונראה שאמרו כן לפי שמצאנו בבני יששכר שהיו חכמים גדולים כמו שנאמר ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל, אמרו שזאת המנוחה שבחר יששכר לו לנחלה אי אפשר שירמוז בה הכתוב אלא למנוחת העולם הבא, ויאמר כי לפי שיששכר היה חושק מאד המנוחה והתענוג, וראה שאין מנוחה אמתית אלא בעולם הבא, ואין תענוג וטוב אמתי כי אם בארצות החיים, והמנוחה והתענוג ההוא אי אפשר שיושגו אלא בעמל בחכמה ובתורה ובמצות, כמו שהוא מדרך כל תענוג שלא יושג אלא אחר העמל והצער, נטה שכמו לסבול בחכמה ובתורה ובמצות שהוא העמל המביא אל התענוג ההוא, שהוא התענוג והמנוחה האמתיים שאין בהם שנוי, והם הטוב הגמור שאין רע דבק בו בכלל.

ז וזה כי כל תענוגי העולם הזה וטובותיו ימצא הרע דבק בהם תמיד, לפי שכל אחד מהם ימצא הפכו עמו או סמוך לו, אמר שלמה מעיד על זה, יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות, כלומר

2 דברי הימים א׳ י״ב ל״ב. || 18 משלי י״ד י״ב.

ואין 7] S om. || בחכמה ובתורה 12] A בתורה ובחכמה. || סמוך 17] A adds ומצרן. || על] A אל.

what seems to a person good is not always so, for sometimes a person thinks that a certain thing is good, and at the end of that good he will find evil immediately following it. He gives an example when he says: "Even in laughter the heart acheth; and the end of mirth is heaviness."[1] The meaning is: even laughter which every one regards as a good, since every one finds pleasure in it, causes heart-ache, and the end of joy is sorrow, because when one is glad and laughs, the spirits expand and go outside, causing the heart to cool off, which results at once in sorrow.[2]

But the pleasures of the world to come are not followed by any pain or evil or change, because they are spiritual things and have no opposites. Hence there is no dissolution in them nor change nor privation. For dissolution and privation and change and diminution are due to opposites and to things composed of opposites, because every opposite seeks to prevail over and conquer the other, and when it does prevail over it, it does not rest until it destroys it completely. But at the same time the composite is destroyed, for the composite can not maintain itself or receive the form of perfection and life unless it be far from

[1] Prov. 14, 13.

[2] I can not find the source of this explanation.

כי מה שידומה אל האדם שהוא טוב אינו כן, כי פעמים יחשוב האדם בדבר מה שהוא טוב ובסוף הטוב ההוא ימצא הרע נמשך אליו מיד, והביא ראיה לזה ואמר גם בשחוק יכאב לב ואחריתה שמחה תוגה, יאמר כי אפילו השחוק שכל אדם ישפוט בו שהוא טוב, לפי שכל אדם מתענג בו, יביא את האדם לידי כאב לב, ואחרית השמחה היא תוגה, וזה כי בשמחה והשחוק יתפשטו הרוחות ויצאו לחוץ ויתקרר הלב, ולזה יבא היגון מיד.

ח ואולם תענוגי העולם הבא לא ימשך להם שום צער ולא רע ולא שנוי, לפי שהם דבר רוחני ואין בהם הפכיות, ולזה אין בהם הפסד ולא שנוי ולא העדר, וזה כי ההפסד וההעדר והשנוי והחסרון ימשך לדברים ההפכיים ולדברים המורכבים מהפכיים, להיות כל הפך מבקש להתגבר על חברו ולנצח אותו, וכאשר יתגבר עליו לא ישקוט עד שישחיתנו ויפסידהו מכל וכל, ובזה יפסד המורכב, ואי אפשר שיתקיים המורכב או שיקבל צורת השלמות והחיות אם לא בהיותו רחוק מההפכיות,

1–2 אינו–טוב] A om. by homoioteleuton. || 4 ואחריתה] S ואחרית. || 7 היא] S om. || 12–13 ולא–העדר] A ולא העדר ולא שינוי. || 14 ההפכיים ולדברים] A om.

opposition. The spheres have a permanent existence and receive the form of perfection and life because there is no opposition in them. But the elements, being themselves opposites, can not exist permanently, but change into each other and do not receive the form of perfection and life. The things which are composed of the elements maintain themselves and receive the form of perfection and life as long as they are far from opposition. The more the composite approximatese quality, the greater is the degree of the life form it receives. This form persists and remains in the composite as long as it is far from opposition, i. e. when the opposite elements in it neutralize each other by their equality,[1] so that the heat and the cold in the composite are equal. If the heat predominates, it destroys the cold, and vice versa. Similarly the relation of the other opposites must also be such that the one does not predominate over the other, but that each should have as much power to conquer the other as the latter has to conquer it. If they are mutually related in this harmonious way, the composite endures, but when the harmony disappears and the one predominates over the other, the composite is destroyed. We find, therefore, that if the power and strength of one of the opposite elements in a composite to conquer the

[1] For meaning of מתגמלים see above, p. 470, note 1.

ולזה יתקיימו הגלגלים ויקבלו צורת השלמות והחיות לפי שאין בהם הפכיות, והיסודות לפי שהם בעצמם ההפך לא יתקיימו, אבל יתהפכו קצתם אל קצת ולא יקבלו צורת השלמות והחיות, והמורכבים מן היסודות יתקיימו ויקבלו צורת השלמות והחיות בהיותם רחוקים מההפך, וכל מה שיקרב המורכב אל השווי תגדל מעלת צורת החיות המקובלת, והצורה ההיא תתקיים ותעמוד במורכב כל מה שיהיה רחוק מן ההפכיות, וזה יהיה בהיות ההפכים אשר בו מתגמלים על השווי, בענין שיהיו החום והקור אשר במורכב שוים, שאם יגבר החום הנה הוא ישחית הקור ויפסידהו או בהפך, וכן שאר ההפכים ראוי שיהיו מתיחסים בענין שלא יגבר אחד מהם על חבירו, ויהיה בכל אחד מהם כח לנצח את חבירו כפי הכח שיש בחברו לנצח אותו, ובהיותם מתגמלים ומסכימים על זה הדרך יתקיים המורכב, וכאשר תסור ההסכמה ויתגבר האחד על האחר יפסד המורכב, נמצא לפי זה שהכח והעוז הנמצא בכל אחד מהיסודות ההפכיים אשר במורכב לנצח

[2–4] לפי–והחיות] A om. by homoioteleuton. || [11] החום] A הקור. || [12] הקור] A החום.

other is equal to the power of the other to conquer it, the composite endures, while predominance of the one opposite over the other causes destruction and dissolution.

In this way we explain the verse: "I make peace, and create evil."[1] Harmony of the opposites is called peace, and is the cause of the existence and duration of the composite, as long as that equality exists, as society exists when men of various opinions agree. For if there is harmony between the irascible and the patient, the niggardly and the extravagant, and similarly in the other opposite qualities, there is virtue. This results when each of the extremes has as much power to predominate over the other as the other has to predominate over it. This is the cause of permanence and peace. Hence the Bible says: "The Lord will give strength unto His people; the Lord will bless His people with peace."[2] The Psalmist is praying that God should give His people strength, but not so much strength to enable one to prevail over the other and destroy him, which would be the cause of quarrel and strife. He prays that God should give them strength so as to bless His people with peace, i. e. that there should be agreement between them, that one of the extremes should not predominate

[1] Is. 45, 7.
[2] Ps. 29, 11.

את חבירו בשיעור שחבירו מנצח אותו הוא סבת קיום המורכב, והתגברות אחד מהם על האחר שלא על זה הדרך הוא סבת ההשחתה וההפסד.

ט ועל זה אמר עושה שלום ובורא רע, כי ההסכמה בין ההפכים יקרא שלום, והוא סבת ההויה והקיום למורכב כל מה שיתמיד השווי ההוא, כמו שבהסכמת האנשים המתחלפים בדעות קצתם עם קצת יתקיים הכלל כלו, כי כשתמצא ההסכמה בין הכעסן והסבלן ובין הכילי והמפזר ובין שאר המדות ההפכיות תמצא המעלה, וזה כשיהיה בכל אחד מהקצוות כח להתגבר על חבירו כמו שחבירו מתגבר עליו, כי זה יהיה סבת הקיום והשלום, וזהו שאמר הכתוב ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום, כי הוא היה מתפלל לשם שיתן עוז לעמו, ולא שיהיה העוז גדול בענין שיתגבר האחד על האחר וישחיתהו, ויהיה זה סבת הקטטה והמריבה, אבל שיתן להם עוז בענין שיברך את עמו בשלום, כדי שתהיה ההסכמה ביניהם ולא יגבר אחד

4 ישעיה מ״ה ז׳. || 13 תהלים כ״ט י״א.

1 בשיעור] S כשיעור; A כשיעזר. || 4 רע] A את הכל. || 16 והמריבה] A om. || 18 יגבר] A יתגבר.

over the other so as to destroy virtue and produce vice. Such agreement is called peace. And the spiritual pleasure of the soul is called peace to indicate that there is no opposition in that pleasure and hence it will not be destroyed, just as peace is a name that is given to agreement among men who do not oppose one another.

The Rabbis say:[1] "When a righteous man departs from the world, three groups of angels come out to meet him, one says: 'May he come in peace,' as we read: 'But thou shalt go to thy fathers in peace.' "[2] The meaning is this: As peace is the cause of permanence in things composed of opposites, so when the soul is prepared to cleave to the celestial beings without opposition, the pleasure of the soul is called peace, to indicate eternal existence. We find also that the promise God makes to the righteous to give them continued existence is called peace. Thus God says concerning Phinehas: "Behold, I give unto him My covenant of peace."[3]

According to the tradition which says that Phinehas is Elijah, peace will mean permanent existence of the soul in the body. This will result

[1] Shabbat 104a.
[2] Gen. 15, 15.
[3] Num. 25, 12.

מהקצוות על האחר בענין שתסור המעלה ויבא הפחיתות. וההסכמה הזאת תקרא שלום, ולזה יכונה התענוג הרוחני הנפשי בשם שלום, להורות על שהתענוג ההוא אין בו הפכיות ולזה לא יפסד, כמו שהשלום שם יונח על ההסכמה בין האנשים מבלי התגברות האחד על האחר.

י אמרו רבותינו ז"ל בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כתות של מלאכי השרת יוצאין לקראתו, אחת אומרת יבא שלום, וכן אמר הכתוב ואתה תבוא אל אבותיך בשלום וגו', וזה כי כמו שהשלום הוא סבת הקיום בדברים המורכבים מהפכים, כן כשתהיה הנפש מוכנת להדבק בעליונים מבלי הפכיות יקרא התענוג הנפשיי שלום להורות על הקיום, וכן נמצא שההבטחה שהקדוש ברוך הוא מבטיח לצדיקים לתת להם הקיום וההתמדה תקרא שלום, אמר השם יתברך על פנחס הנני נותן לו את בריתי שלום.

יא ולפי הקבלה האומרת שפנחס זה אליהו יהיה פירוש השלום ההתמדה והקיום לנפש בגוף, וזה

7 שבת דף ק"ד ע"א. || 10 בראשית ט"ו ט"ו. || 17 במדבר כ"ה י"ב.

4 יפסד] A ישתנה. || 12–13 כשתהיה–הפכיות] A om. || 19 והקיום] S וקיום.

if the harmony between the opposite elements continues so that the one does not predominate over the other. If there is such harmony, which is peace, the cause of dissolution disappears. This interpretation is proved by the literal meaning of the words concerning him: “My covenant was with him of life and peace.”[1] And the words: “Behold, I will send you Elijah the prophet,”[2] show that Elijah still exists in body and soul.

According to those of our Rabbis who have a different opinion and say that Phinehas is not Elijah, the peace that is promised to Phinehas alludes to the peace of the soul’s rest in the world to come, in which there is no opposition. This is proved by the words of the Bible in reference to the punishment of the wicked: “There is no peace, saith my God, concerning the wicked.”[3] Now the life of the wicked in this world is not devoid of quiet and tranquillity any more than is that of the righteous. The reference is undoubtedly to the peace of the soul in the spiritual world, in which there is no opposition, and concerning which we read: “Great peace have they that love Thy law.”[4]

And since the word peace denotes essentially a thing in which there is no opposition, our Rabbis apply it to God, as in the statement:[5] “Great is peace, for it is the name of the Holy One, blessed

[1] Mal. 2, 5.
[2] Ibid. 3, 23.
[3] Is. 57, 21.
[4] Ps. 119, 165.
[5] Shabbat 10b.

יהיה כשתתמיד ההסכמה בין היסודות ההפכיים בענין שלא יגבר ההפך האחד על האחר, ועם ההסכמה הזאת שהיא השלום תסור סבת ההפסד, ופשט הכתוב שנאמר עליו בריתי היתה אתו החיים והשלום יורה על זה, וכן פשט הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא יורה על היות אליהו עדין קיים בגוף ונפש.

יב ולפי דעת החולקים מרבותינו ז"ל ואומרים כי פנחס איננו אליהו, יהיה השלום המיועד אל פנחס רומז אל שלום מנוחת הנפש בעולם הבא שאין בו הפך, ויורה על זה מה שזכר הכתוב בעונש הרשעים, אין שלום אמר אלהי לרשעים, ואין חיי הרשעים בעולם הזה נעדרי השלוה וההשקט יותר מן הצדיקים, אבל ירמוז אל שלום הנפש בלי ספק בעולם הרוחני שאין בו הפך, שעליו נאמר שלום רב לאוהבי תורתך.

יג ולפי שעיקר שם השלום נאמר על דבר שאין בו הפכיות, כנוהו רבותינו ז"ל אל השם יתברך ואמרו גדול השלום שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא

4 מלאכי ב' ה'. || 5 שם ג' כ"ג. || 12 ישעיה נ"ז כ"א. || 15 תהלים קי"ט קס"ה. || 19 שבת דף י' ע"ב.

6 עדין] A om. || 12 אלהי] S ה'. || 18 יתברך] A יתעלה.

be He, as is said: 'And called it "Adonai-shalom" (The Lord is peace).' "[1] All existing things outside of God being effects, may have some opposition in them, for example the first effect[2] is both a necessary and a possible existent; it is a necessary existent in relation to its cause, and a contingent or possible existent in relation to itself.[3] Hence it can not be termed peace from every point of view. But God has not in Him any *possibility* of existence at all, He is a necessary existent from every point of view. Hence He is called peace, because no form of opposition is conceivable in Him. His existence is therefore peace and truth.

Now inasmuch as peace denotes both the spiritual delight in the celestial world which is far from opposition, viz. the world to come, the essential reward of the soul, and the peace of the body in this world, which is the cause of reward in the world to come, the text says at the end of the priestly benediction: "And give thee peace,"[4] alluding to both kinds of peace, in this world and in the world to come. In the beginning it says:

---

[1] Judg. 6, 24.

[2] I. e. the first abstract Intelligence created by God.

[3] This refers to the manner in which the Arab philosophers combined unwittingly the Aristotelian theory of the spirits of the spheres with the emanation theory of Plotinus as contained in the so-called, "Theology of Aristotle," a spurious work which had great vogue in the middle ages. Cf. Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, pp. XXXVII, XLVI, 178, 223, 272. See also above II, 11, p. 60 f.

[4] Num. 6, 26.

שנאמר ויקרא לו ה׳ שלום, וזה כי בעבור שכל הנמצאים זולתו יתברך מצד שהם עלולים ידומה בהם הפכיות מה, כאלו תאמר כי העלול הראשון הוא מחוייב המציאות ואפשר המציאות, מחוייב בבחינת עלתו ואפשר בבחינת עצמו, ולזה אי אפשר שיתואר בשלום מכל צד, אבל האל יתברך אין בו אפשרות מציאות כלל, כי הוא מחוייב מציאות מכל צד, ולזה יקרא שלום כי לא ידומה בו צד הפכיות כלל, ולזה היה מציאותו שלום ואמת.

יד ולהיות השלום רומז אל התענוג הרוחני בעולם העליון שהוא רחוק מן ההפך והוא העולם הבא שהוא עקר השכר לנפש, ואל שלום הגוף בעולם הזה שהוא סבת השכר בעולם הבא, הוא שנזכר בסוף ברכת כהנים וישם לך שלום, לרמוז אל שני מיני השלום בעולם הזה ובעולם הבא, כי בתחלה

1 שופטים ו׳ כ״ד. || 15 במדבר ו׳ כ״ו.

1–2 שכל הנמצאים] S שהנמצאים. || 2 יתברך] A יתעלה. || 5 ולזה] A והנה זה. || 6 יתברך] A יתעלה. || 15 כהנים] A adds ואמ׳.

"The Lord bless thee, and keep thee,"[1] referring to material prosperity and material acquisition. Then it says: "The Lord make His face to shine upon thee, and be gracious unto thee,"[2] referring to the happiness of wisdom and the perfection of the Torah, which are called "light:" "For the commandment is a lamp and the Torah is light;"[3] and: "A man's wisdom maketh his face to shine."[4] "And be gracious unto thee," refers to intellectual perfection, as Moses said: "That I may know Thee, to the end that I may find grace in Thy sight."[5]

But inasmuch as these two kinds of happiness are opposed to each other, i. e. material prosperity is opposed to perfection of wisdom and Torah, which are the causes of the perfection of the soul and of reward in the world to come and of finding grace in the eyes of God, it says at the end: "And give thee peace," as an indication that peace is necessary in order to obtain spiritual peace. For since man is composed of two opposite powers, a material and a spiritual, human perfection can not be attained unless there be peace and harmony between them, each one being given its proper share. In this way spiritual peace may be attained.

And since eternal spiritual reward of the soul can not be obtained except through absolute

---

[1] Num. 6, 24.

[2] Ibid. 25.

[3] Prov. 6, 23.

[4] Eccl. 8, 1.

[5] Ex. 33, 13.

אמר יברכך ה׳ וישמרך, על הצלחת הקנינים הגשמיים ושמירתם, ואחר אמר יאר ה׳ פניו אליך ויחנך, על הצלחת החכמה ושלמות התורה שנקראו אור, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, חכמת אדם תאיר פניו, ויחנך רמז אל השלמות השכלי, אמר משה ואדעך למען אמצא חן בעיניך.

טו ולפי ששתי אלו ההצלחות מתנגדות, רוצה לומר הצלחת הקנינים הגופיים עם שלמות החכמה והתורה שהם סבות אל שלמות הנפש ולשכר העולם הבא ולמצוא חן בעיני השם, אמר בסוף וישם לך שלום, לרמוז שצריך אל השלום להשיג השלום הרוחני, כי מאשר האדם מורכב משתי כחות הפכיות כח חמרי וכח נפשיי, אי אפשר שיושג השלמות האנושי אם לא בהיות שלום והסכמה ביניהם שינתן לכל אחד מהם חלקו הראוי לו, ועל ידי כן יושג השלום הרוחני.

טז ולפי שהשכר הרוחני הנפשיי הנצחיי אי אפשר שיושג אלא על צד החסד המוחלט, כמו שנזכר

4 משלי ו׳ כ״ג. || קהלת ח׳ א׳. || 6 שמות ל״ג י״ג.

4 שנאמר] A om. || 12 הרוחני] A הרוחיי.

mercy, as was said before,[1] it was necessary to mention lifting up of the countenance: "The Lord lift up His countenance upon thee."[2] Then in order to indicate the spiritual reward which comes from the lifting up of countenance, he adds: "And give thee peace," to indicate that the final good of all for the human race is the spiritual reward of the soul, which is called peace. David also says: "Mark the man of integrity, and behold the upright; for there is a future for the man of peace."[3]

We have now completed what we intended to say in this book. Praise be to God, the giver of power and strength, who has helped us until now. He is raised and exalted above all blessing and praise.

FINIS

[1] Ch. 35, pp. 344, 346.
[2] Num. 6, 26.
[3] Ps. 37, 37.

בפרק ל"ה מזה המאמר, הוצרך להזכיר נשיאות פנים, ועל כן אמר ישא ה' פניו אליך, ואחר כן לרמוז על השכר הרוחני הנמשך מנשיאות הפנים אמר וישם לך שלום, לרמוז כי אחרית כל טובות שבעולם למין האדם הוא השכר הרוחני לנפש שנקרא שלום, וכן אמר דוד המלך עליו השלום שמר תם וראה ישר כי אחרית לאיש שלום.

יז ובכאן שמנו אחרית דברינו במה שכוננו אליו בזה הספר, והשבח לאל הנותן עוז ותעצומות אשר עד הנה עזרנו, יתעלה ויתרומם על כל ברכה ותהלה:

7 תהלים ל"ז ל"ז.

2 כן] A אמ'. || 4 אמר] A om. || 6 עליו השלום] A om. || 8 אליו] S om. || 10 יתעלה] A יתברך. || ותהלה] A adds אמן ואמן סלה בילא"ו.. בנל"ך.. ואע"י.. בר"ד מוך.. ברד"ח לב"א.. ישי"ם מו"ע..

INDICES

INDEX OF SOURCES[1]

Aaron Halevi
Abraham ben David of Posquières
Abulafia, Meir ben Todros Halevi
Acts of the Apostles
Alfarabi
Algazali
Alkabitius
    Treatise on Distances
Aristotle
    Physics
    De Caelo et Mundo
    Meteorologics
    De Anima
    On Animals
    Metaphysics
    Ethics
    Politics
Averroes
    Destructio Destructionis
Avicenna
    Canon
Bal'am, Abu Zakarya Yahya (R. Judah) Ibn
Baraita
Bereshit Rabbah
Bible
Brethren of Purity
    Treatise on Animals
Chiquitilla, Moses Ibn
Crescas, Hasdai
    Or Adonai
Epicureans
Epicurus

[1] The list contains names of authors and books cited by Albo. His references to the Talmud are mostly general, introduced by "Our Rabbis say," or some similar expression, without naming the treatise.

Euclid
Optics
Concerning the Heavy and the Light
Esther Rabbete
Galipapa, Hayim
Epistle of Redemption
Gerondi, Nissim ben Reuben
Hai Gaon
Hippocrates
Book of Chapters (=Aphorisms)
Ibn Ezra, Abraham
Commentary on Pentateuch
Book on Nativities
Ibn Janah
Jerome
Jonathan ben Uzziel
Targum
Judah Halevi
Cusari
Kimhi, David
Book of Roots
Luke, Gospel of
Maimonides
Guide of the Perplexed
Commentary on the Mishnah
Sefer ha-Madda', i. e. the first of the 14 books comprising the rabbinical code called Mishneh Torah or Yad ha-Hazakah
Hilkot Teshubah, the last division of the Sefer ha-Madda'
Hilkot 'Abodah Zarah, the fourth division of the Sefer ha-Madda'
Sefer Shofetim, the 14th book of the Yad ha-Hazakah
Shemonah Perakim, the introduction to Maimonides' commentary on the Mishnah Abot
Pirke Mosheh
Mani
Matthew, Gospel of
Mekilta
Midrash Hazit
Midrash R. Nehunyah ben Hakanah
Midrash Shir ha-Shirim

Mishnah
Abot
Middot
Oholot
Moses ha-Lavi
Nahmanides
Commentary on the Pentateuch
Derashah
Sha'ar ha-Gemul
Onkelos
Perek Shirah
Pirke de-Rabbi Eliezer
Plato
Rabbah de Rabbah
Rashi
Commentary on Pentateuch
Saadia
Emunot ve-Deot
Seder Eliyahu
Sifra
Sifre
Spanish History
Talmud, Babylonian
'Abodah Zarah
'Arakin
Baba Kamma
Baba Mezi'a
Baba Batra
Berakot
'Ediyot
'Erubin
Hagigah
Horayot
Hullin
Ketubot
Kiddushin
Makkot
Megillah
Mo'ed Katan
Nazir
Nedarim
Niddah

Pesahim
Rosh Hashanah
Sanhedrin
Semahot
Shabbat
Shebu'ot
Soferim
Sotah
Sukkah
Ta'anit
Temurah
Yebamot
Yoma
Talmud Jerusalem
Bezah
Tosafot
Tosefta
Vayyikra Rabbah
Yalkut Reubeni
Yalkut Shim'oni
Yelammedenu
Yezirah, Sefer
Yosippon

BIBLIOGRAPHY[1]

I. Editions

1. Soncino 1485, ed. pr.[2]
2. Salonica 1520.
3. Venice 1521.
4. Rimini, Soncino, 1522.
5. Venice 1544.
6. Lublin 1597.
7. ספר עץ שתול... והוא ספר עקרים... עם ביאור מוהר' גדליה בן ההר' שלמה ליפשיץ, Venice 1618.
8. Frankfort on the Oder 1788. With Gedaliah's commentary.
9. Sudzilkow 1835. With Gedaliah's commentary.
10. Pressburg 1853. With Gedaliah's commentary.
11. Warsaw 1870. With Gedaliah's commentary.
12. Warsaw 1877. With Gedaliah's commentary.
13. Berlin 1928. With Gedaliah's commentary.

II. Translations

Latin

1. R. Josephi Albonis, R. Davidis Kimhi et alius cujusdam hebraei anonymi argumenta, quibus nonnullos fidei christianae articulos oppugnant. G. Genebrardo Ba. Theologo interprete, ad eorum singulas disputationes ejusdem interpretis responsa ect. Paris 1566.
   [Published with corrections by Claudius Mai.]
2. Libri II cap. 2 et 3, profundissima pariter et theologis Philosophisque utilissima de voluntate Dei nova, quam vocant, et antiqua exercitii gratia Latinitate donata a Christoph. von Staemmen. Leipzig 1661.

[1] The Bibliography was prepared by Dr. Michael Higger.

[2] For variants of copies of this edition, see I. Rivkind, דקדוקי ספרים, in קרית ספר, II, 55–56.

English

3. An English translation of the greater part of the Sefer 'Ikkarim appeared in the Hebrew Review, Old Series, volumes I-III, London 1834–36.

German

4. Buch Ikkarim, Grund–und Glaubens-Lehren der Mosaischen Religion . . . in's Deutsche übertragen, von Dr. W. Schlessinger und Dr. Ludw. Schlesinger, Frankfurt a. M. 1844.

Italian

5. I Dogmi, Trattato Dogmatico Filosofico di Giuseppe Albo, Versione di Moise Sorani, Roma 1878. [Translation of part I only.]

III. Abridgments

1. נבחר מחרוץ, an abridgment of the 'Ikkarim, by Elijah ben Moses Gershon, Zolkiew 1772.
2. תוכחת חיים על תהלים ואיוב, taken from Joseph Albo's 'Ikkarim, Fürth 1805.
3. הפרק כ"ה ממאמר ג' לספר העיקרים, ed. by Giuseppe Jaré, Livorno, 1876.

IV. Commentaries

אהל יעקב והוא פירוש וביאור לספר עקרי האלבו, Jacob Koppelman, Freiburg 1584. — Another edition, Cracow 1599.

V. Literature

1. Samuel Back, Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der Jüdischen Religionsphilosophie, Breslau 1869.
2. Phil. Bloch, in Winter und Wünsche, Geschichte der Jüd. Lit., II, 787–790. Berlin 1897.
3. N. Brüll, Jahrbücher, IV, 52, Frankfurt A. M. 1879.
4. Moritz Eisler, Vorlesungen über die Jüdischen Philosophen des Mittelalters, III, 186–234. Wien 1870–83.

5. M. H. Friedlander, in Jeschurun, Halbmonatschrift für Pädagogik, Homiletik und Litteratur IV, 667. Berlin, 1894–97.
6. Genkel, G., Russian Jewish Encyclopedia II, 116–122.
7. Graetz, Gesch. d. Juden, VIII, 167–176. 3rd ed., Leipzig 1890.
8. J. Guttmann, Die Stellung Durans in d. Gesch. d. jüd. Religions–Philosophie, Monatsschrift, 1908, pp. 649 ff.
9. Emil G. Hirsch, in Jewish Encyclopedia, I, 324–327.
10. Isaac Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, New York 1916, pp. 406–427.
11. Heinrich Jaulus, Simeon ben Zemach Duran, Monatsschrift f. G. u. W. d. J., 1874, pp. 457–463.
12. M. Joel, Don Chasdai Creskas' Religionsphilosophische Lehren, Breslau 1866, pp. 76–81.
13. Gustav Karpeles, Geschichte der Jüdischen Literatur, Berlin 1886, pp. 815–818.
14. (a) S. Munk, La Philosophie chez les Juifs, Paris 1848, p. 37.
    (b) S. Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris 1859, pp. 506–7.
    (c) Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, aus dem Französischen des S. Munk, von Dr. B. Beer, Leipzig 1852, pp. 35–36.
    (d) Philosophy and Philosophical Authors of the Jews, by S. Munk, translated by Dr. Isidor Kalisch, Cincinnati 1881, p. 35.
15. Conspectus Theologiae Judaicae ex Jos. Albo etc., per W. H. F. Pertschium. [Jena] 1720.
16. S. Schechter, Studies in Judaism, Philadelphia, 1896, pp. 171–172; The Dogmas of Judaism, Jewish Quarterly Review, Old Series, I, 120, London 1889.
17. Ludwig Schlesinger, Historische Einleitung zu R Jos. Albo's Buche Ikkarim, Frankfurt, a. M. 1844.
18. I. Sonne, Albo, Josef, Encyclopaedia Judaica, vol. II, 125–132, Berlin 1928.
19. A. Tänzer, Die Religionsphilosophie Josef Albo's Ikkarim, I. Theil, Frankfurt a. M. 1896.

20. Weiss, Dor Dor ve-Doreshav, Wilna 1904, V, 212–220.
21. Leop. Wollner, in Populär–Wissenschaftliche Monatblätter zur Belehrung über d. Judenthum, Frankfurt a. M., XV, 134.
22. Biographical Sketch of Rabbi Joseph Albo, Hebrew Review, New Series, London 1859–60, I, 442–445.

VI. References

Steinschneider, Catalogus Libr. Hebr. in Bibliotheca Bodleiana, Part II, 1442–1445.

LIST OF BIBLICAL PASSAGES

Genesis

1, 1: I, 101—1, 2: IV^2, 304—1, 4: II, 27, 195—1, 5: II, 112—1, 10: II, 27—1, 12: II, 27—1, 14: II, 113; IV^1, 15—1, 17: II, 113—1, 18: II, 27—1, 20: IV^1, 197—1, 21: II, 27—1, 24: IV^1, 197; IV^2, 294—1, 25: II, 19, 21—1, 26: I, 5, 110; IV^1, 86—1, 27: I, 111—1, 29: III, 118—1, 31: I, 12; II, 27, 118; IV^2, 286—1–6, 8: I, 100.

2, 1: I, 102—2, 4: I, 101, 103, 105—2, 7: III, 294; IV^2, 295—2, 16: I, 103, 149; III, 61—2, 17: IV^2, 398, 412—2, 19: I, 103—2, 20: IV^2, 398.

3, 1: IV^1, 266—3, 12: IV^1, 238—3, 17: IV^1, 238—3, 22: IV^2, 400.

4, 1: I, 103, 105—4, 4: III, 132—4, 5: I, 134—4, 6: III, 133—4, 7: I, 108; III, 129; IV^1, 253—4, 13: IV^1, 188—4, 20: I, 107—4, 21: I, 107—4, 22: I, 107.

5, 1: I, 106, 108, 109, 117, 195; III, 253, 254—5, 3: III, 129, 134.

6, 6: II, 82; IV^1, 205—6, 7: II, 83—6, 8: I, 100; II, 83—6, 13: IV^2, 355.

8, 21: II, 126; III, 136; IV^1, 267; IV^2, 382.

9, 3: III, 118, 136—9, 6: I, 114.

11, 6: II, 54.

12, 1: III, 314—12, 1–2: IV^1, 94; IV^2, 404—12, 11: IV^1, 127—12, 17: IV^1, 94.

15, 1: I, 31; IV^2, 362, 380—15, 6: I, 176; IV^2, 363—15, 9–10: IV^2, 441—15, 13–14: IV^2, 445—15, 14: IV^2, 445—15, 15: IV^2, 494—15, 17: IV^2, 441—15, 18: IV^2, 441, 446.

16, 10: II, 181.

17, 7: IV^2 447—17, 17: II, 98—17, 23: II, 118.

18, 10: II, 181—18, 21: III, 200.

19, 21: IV^1, 102.

20, 3: I, 82; IV^1, 94—20, 12: I, 88.

21, 12: III, 332; IV^2, 402.

22, 1: IV^1, 129—22, 2: III, 155—22, 4: III, 333—22, 12: II, 181; III, 155, 295, 300, 314, 316; IV^1, 127—22, 14: II, 177; III, 332.

23: III, 241—23, 1: IV^1, 189.
24, 3: I, 115—24, 7: I, 115—24, 10: II, 121.
25, 7: IV^1, 190—25, 21: IV^1, 180.
26, 8: I, 141.
27, 33: IV^1, 168, 176—27, 36: IV^1, 168—27, 37: IV^1, 168, 177—27, 38: IV^1, 177—27, 40: IV^1, 177.
28, 15: III, 235.
30, 6: IV^2, 445—30, 18: IV^2, 489.
31, 11: II, 181—31, 13: II, 181; III, 120—31, 44: IV^2, 441—31, 48: IV^2, 441.
32, 30: II, 182.
34, 8: III, 346.
35, 9: II, 159.
36, 12: III, 221.
37–47: IV^1, 36.
39, 5: II, 158.
41, 54: II, 120—41, 57: II, 120.
42, 21: IV^1, 107—42, 28: IV^1, 107.
44, 3: II, 187—44, 18: III, 240.
46, 8–27: III, 240.
47, 27: III, 240.
49, 10: III, 235; IV^2, 421, 423—49, 15: I, 34; IV^2, 489.
51, 1: I, 31.

Exodus

1, 5: II, 118—1, 22: IV^1, 72.
2, 23–24: IV^1, 183.
3, 2: II, 102, 182—3, 3: II, 194; IV^1, 186—3, 4: II, 177—3, 6: II, 194—3, 7: II, 177; IV^2, 488—3, 7–8: II, 83—3, 13: II, 167—3, 17: IV^2, 488.
4, 6: I, 60—4, 17: IV^1, 196; IV^2, 342—4, 22: III, 349.
5, 6: IV^2, 377.
6, 3: III, 174—6, 7: II, 182—6, 26–27: II, 170.
7, 3: I, 29.
9, 22: IV^1, 196—9, 23: IV^1, 196—9, 27: IV^1, 226, 227.
10, 1: III, 146.
12, 2: III, 142, 143, 146—12, 15: IV^2, 401—12, 24: III, 138.
13, 16: III, 146—13, 21: II, 174.

14, 15: I, 156—14, 19: II, 174—14, 19–21: I, 165—14, 25: III, 74—14, 31: I, 157, 158.
15, 1: II, 87, 140, 141—15, 3: II, 141; III, 79—15, 6: II, 84, 141—15, 7: II, 141—15, 8: II, 141—15, 11: II, 140, 141—15, 12–13: II, 140—15, 23ff: IV^2 408—15, 25: I, 156; IV^2, 408—15, 26: IV^2, 409.
16, 7: II, 178; IV^1, 78—16, 10: II, 102—16, 29: III, 231.
17, 5: IV^1, 195—17, 6: IV^1, 195—17, 15: I, 13; 11, 176.
18: III, 164—18, 10: II, 157.
19, 1: III, 142—19, 5: III, 348—19, 9: I, 158, 162; II1, 101, 175, 179.
20: III, 164—20, 1: I, 105—20, 2: I, 105, 128; III, 163, 170, 246—20, 3: I, 128, 129; II, 183; III, 164, 247—20, 3–5; I, 58, 125—20, 4: I, 129; III, 164, 247—20, 5: I, 129; III, 164—20, 6: I, 129; IV^2, 363—20, 7: III, 168, 247—20, 8: III, 247—20, 11: III, 168, 249—20, 12: III, 251—20, 13: III, 252—20, 19: III, 180—20, 20: IV^1, 124, 125—20, 20–23: III, 165—20, 21: III, 166—20, 24: III, 166.
21, 6: III, 140.
22, 2: III, 206, 210.
23, 2: III, 204—23, 2–3: IV^2, 364—23, 5: II, 4—23, 16: II, 159; III, 142—23, 20–21: IV^2, 364—23, 25: II, 159; III, 229; IV^1, 181—23, 26: IV^1, 182—23, 27: IV^1, 183.
24, 1: II, 179—24, 7: IV^1, 125—24, 10: II, 177—24, 11: II, 177; III, 154; IV^2, 385—24, 17: II, 102, 178.
25, 21: III, 192.
29, 43: III, 231—29, 45: II, 101.
31, 16–17: II, 65—31, 17: II, 65; III, 138, 249—31, 18: II, 84.
32, 7: III, 107; IV^1, 139—32, 13: IV^1, 102, 181.
33, 3: I, 31—33, 11: III, 94, 100, 152—33, 13: II, 134, 198; III, 24, 224; IV^2, 497—33, 16: I, 20; III, 185—33, 17: III, 185—33, 18: II, 5, 178—33, 20: II, 5, 177, 178; III, 151, 188, 223—33, 23: II, 2, 96; III, 188.
34, 6: I, 60; II, 49, 134—34, 6f.: II, 133—34, 22: III, 142—34, 24: III, 227—34, 28: III, 208—34, 30; II, 195.
35, 1–38, 20: IV^2, 338.
38, 8: III, 83.
40, 38: III, 99.

Leviticus

5, 5: IV^{1}, 236.
7, 25; IV^{2}, 401.
8: IV^{2}, 427.
9, 23: II, 178; III, 231—9, 24: III, 231.
11, 43: III, 130.
13: IV^{2}, 337.
16, 1–18, 30: IV^{2}, 390.
17, I: III, 147—17, 7: III, 65.
18, 3: IV^{2}, 390—18, 5: IV^{2}, 390—18, 29: IV^{2}, 401.
19, 8: I, 194—19, 12: II, 4—19, 13: IV^{1}, 5—19, 14: III, 229, 243—19, 17: III, 237—19, 18: III, 229, 243, 253; IV^{2}, 443—19, 19: III, 172—19, 32: III, 295.
20, 17: IV^{1}, 205.
22, 7: IV^{2}, 421—22, 9: III, 172—22, 32: II, 4; III, 333.
23, 14: III, 138—23, 27: III, 142—23, 31: III, 138—23, 40: III, 125.
24, 3: III, 141.
25, 21: III, 227; IV^{2}, 385.
26, 3: IV^{2}, 387—26, 3ff.: IV^{2}, 387—26, 23: IV^{1}, 228—26, 23–24: IV^{1}, 98—26, 31: IV^{2}, ^{2}41—26, 40: IV^{1}, 236.
27, 34: III, 108, 191.

Numbers

3, 13: IV^{2}, 433—3, 39: III, 201.
5, 7: IV^{1}, 236.
6, 11: I, 85—6, 23: II, 173—6, 24: IV^{2}, 497—6, 25: IV^{2}, 497—6, 26: IV^{2}, 496, 498—6, 27: II, 173.
7, 89: III, 95.
8, 25: III, 140.
9, 8: III, 95—9, 10: III, 95.
10, 11: III, 142—10, 35–36: II, 175.
11, 7: IV^{1}, 134—11, 15: III, 200—11, 17: III, 103—11, 27: III, 103—11, 29: III, 103.
12, 6: III, 83, 89, 176, 183—12, 6f.: III, 78—12, 6–8: III, 152—12, 8: II, 2; III, 76, 151, 223.
14, 1: II, 119—14, 10: II, 119—14, 13–16: IV^{2}, 459—14, 20: IV^{1}, 213; IV^{2}, 459—14, 21–23: IV^{2}, 459.
15, 31: I, 49; IV^{2}, 307—15, 38: IV^{1}, 146—15, 39: III, 125.
16, 29–32: IV^{1}, 200—16, 33: I, 187.
19: III, 172—19, 2: III, 242—19, 11: III, 261—19, 13: III, 261—19, 15: III, 260.

20, 8: IV^1, 195—20, 10: IV^1, 193—20, 12: I, 176; IV^1, 185, 197—20, 14: IV^1, 230—20, 17: IV^1, 229—20, 19: IV^1, 230—20, 20: IV^1, 229, 230—20, 24: IV^1, 197.
22, 12: II, 157.
23, 10: III, 226—23, 22: III, 73—23: 23: III, 73.
24, 17: IV^2, 424.
25, 3: IV^1, 149—25, 12: IV^2, 494—25, 17: III, 261.
26, 9: II, 170.
27, 5: III, 95—27, 7: III, 95—27, 18: IV^1, 171.
28, 8: III, 209—28, 11: IV^2, 426.
29, 1: III, 142—29, 7: III, 142.

Deuteronomy

1, 10: III, 214—1, 17: IV^1, 247.
2, 28: IV^1, 230—2, 30: I, 29; IV^1, 228, 229.
3, 23: III, 126—3, 23 ff: I, 27—3, 23–26: IV^1, 184—3, 24: IV^1, 186, 189—3, 26–28: IV^1, 191—3, 29: IV^1, 191.
4, 1: IV^1, 191—4, 3–7: IV^1, 192—4, 4: I, 175—4, 7: I, 176; IV^1, 68, 193—4, 15: II, 84; III, 225; IV^2, 385—4, 19: III, 161—4, 24: II, 214—4, 30: IV^1, 235—4, 33: I, 167.
5, 4: III, 76, 100—5, 7–9: I, 125—5, 8: IV^2, 385—5, 10: IV^2, 363—5, 12: III, 247—5, 15: III, 249—5, 16: IV^2, 414—5, 17: IV^1, 5—5, 19: I, 105, 167; III, 100, 156, 208—5, 21: I, 157; III, 102—5, 23: III, 101—5, 26: IV^1, 4—5, 27: I, 159, 162—5, 27–28: III, 178.
6, 3: IV^1, 130—6, 4: I, 10, 23, 128; II, 58, 81; III, 202—6, 5: III, 229, 243, 319, 325—6, 9: IV^1, 146—6, 13: III, 229, 295.
7, 6–7: III, 347—7, 7: I, 24; III, 346—7, 9: IV^2, 363—7, 10: IV^1, 100; IV^2, 361—7, 11: III, 126—7, 12: III, 339; IV^1, 130—7, 12ff.: IV^2, 388—7, 12–11, 25: IV^2, 388—7, 15: IV^2, 410.
8, 2: IV^1, 124—8, 3: IV^2, 386, 411—8, 4: IV^2, 386—8, 17: IV^2, 449.
9, 5–6: III, 347—9, 7: IV^1, 194—9, 10: III, 156—9, 14: IV^1, 180.
10, 4: III, 156—10, 12: I, 22; III, 296—10, 16: I, 51; III, 243—10, 17: II, 135—10, 19: III, 237—10, 20: III, 295—10, 22: III, 240.

11, 13: IV^1, 177; IV^2, 387—11, 21: IV^2, 288—11, 26: III, 121—11, 26–16, 17: IV^2, 391.
12, 11: II, 101—12, 20: III, 137—12, 25: III, 257—12, 29: III, 121—12, 30: III, 125.
13, 1: III, 120, 126—13, 4: IV^1, 119, 125, 126.
14, 1: IV^2, 391—14, 12: III, 101—14, 21: III, 237—14, 29: III, 11; IV^1, 48, 49, 179—14, 33: III, 102.
15, 10: III, 304; IV^2, 389, 394—15, 14: III, 260—15, 16: IV^1, 179.
16, 17: III, 121—16, 22: III, 119.
17, 11: III, 204, 252—17, 11–12: I, 168—17, 17: IV^1, 247—17, 18: III, 178—17, 20: IV^1, 248.
18, 10–11: III, 67—18, 12: III, 67—18, 13: III, 69—18, 14: III, 68—18, 15: III, 68, 169; IV^2, 413—18, 18: III, 182—18, 22: I, 160.
20, 5: IV^1, 5—20, 16: III, 238—20, 19: IV^1, 230—20, 20: IV^1, 230.
21, 1–9: IV^1, 248—21, 4: IV^1, 248—21, 17: IV^1, 172.
22, 6–7: I, 124; IV^2, 279—22, 7: IV^1, 179; IV^2, 389, 414—22, 8: IV^1, 5, 49.
23, 8: III, 222—23, 17: III, 237—23, 21: III, 219, 238.
24, 7: III, 211—24, 15: III, 260.
26, 1–29, 8: IV^2, 387—26, 17: III, 160.
28, 3: II, 157—28, 4: II, 159—28, 9: II, 133; III, 255, 277—28, 36: III, 197; IV^2, 387—28, 47–48: III, 305—28, 49: IV^2, 387—28, 57: IV^2, 421—28, 58: III, 291—28, 63: III, 310.
29, 9: IV^1, 221—29, 15–17: IV^1, 126—29, 29: III, 201.
30: IV^1, 221—30, 2: IV^1, 221—30, 6: IV^1, 235—30, 9: III, 310—30, 10: IV^1, 222—30, 11–14: IV^1, 222—30, 14: IV^1, 222—30, 15: I, 60; IV^2, 386—30, 15–19: I, 95; IV^1, 223—30, 15–20: IV^1, 221—30, 19: IV^2, 386—30, 20: IV^1, 163, 221, 224.
31, 12: III, 227—31, 17: II, 146.
32: IV^2, 393—32, 5: II, 29—32,6: III, 342, 344—32, 7: I, 168—32, 15: IV^1, 114—32, 37–38: IV^1, 155; IV^2, 455—32, 39; I, 27; II, 118; IV^1, 154, 156; IV^2, 345, 352—32, 46–47: IV^2, 393—32, 49–50: IV^1, 203—32, 51: IV^1, 204.
33, 2: I, 78, 169—33, 21: I, 68—33, 19; IV^2, 422.
34, 6: IV^1, 191—33, 10: I, 20, 183; III, 99, 176, 183—33, 11: III, 99—33, 12: III, 99.

Joshua

3, 11: II, 175.
5, 14: II, 184.
10, 12: IV^1, 202—10, 14: IV^1, 202.
24, 10: II, 158.

Judges

4, 18: IV^2, 421.
5, 28: IV^2, 435—5, 29–30: IV^2, 435—5, 31: II, 314.
6, 14: II, 177—6, 16: II, 177, 182—6, 24: IV^2, 496.
8, 16: IV^2, 369.
10, 16: II, 82, 83; IV^1, 205.
11, 7: IV^1, 151—11, 17: IV^1, 230—11, 17–21: IV^2, 229.
13, 16: II, 183—13, 18: II, 183.

I Samuel

1, 22: III, 140.
2, 8: IV^2, 352—2, 33: IV^1, 163.
3, 3: III, 93—3, 8: III, 105—3, 14: IV^1, 185—3, 19–20: I, 159; III, 73.
8, 20: IV^1, 246.
9–10: IV^1, 37.
10, 8: IV^1, 243.
13: III, 241—13, 1–2: IV^1, 241—13, 14: IV^1, 243.
14, 9: IV^2, 471—14, 47: IV^1, 242.
15, 3: IV^1, 243, 248—15, 5: IV^1, 248—15, 19: IV^1, 240, 249—15, 20: IV^1, 240—15, 23: IV^1, 240, 243—15, 24: IV^1, 240, 249—15, 30: IV^1, 241.
16, 6: IV^2, 431—16, 7: IV^2, 431.
17, 36: IV^2, 481.
18, 17: IV^1, 69.
20, 16: IV^2, 484—20, 31: III, 330.
25, 29: IV^2, 310, 333—25, 32: IV^1, 95.
26, 10: IV^1, 187.
28, 7f.: III, 66—28, 13: IV^2, 337—28, 18–19: IV^1, 244—28, 19: I, 45.
30, 26: IV^1, 249.
31, 4: IV^1, 188.

II Samuel

2, 10: IV^1, 242.
7, 29: II, 160.

8, 15: IV^1, 249.
12, 11: IV^1, 72—12, 13: I, 29—12, 31: IV^1, 249.
21, 1: IV^1, 180.
24, 17: IV^1, 249.

I Kings

1: IV^1, 37.
2, 7: IV^1, 249.
5, 11: II, 198.
6, 13: I, 59.
7, 46: I, 88.
8, 27: II, 101—8, 37: IV^1, 183—8, 41–42: IV^1, 183.
9, 3: II, 84.
10, 24: II, 120.
11, 12: II, 179—11, 13: II, 179—11, 16: II, 122.
13, 1: III, 155—13, 24: III, 155.
17, 1: IV^1, 199—17, 22: IV^2, 340.
18, 17: I, 125—18, 38: III, 231.
19, 9: II, 213—19, 10: II, 179, 213—19, 11: II, 213—19, 12:I, 14; II, 214, 216—19, 15–16: II, 217—19, 16: III, 102; IV^1, 173—19, 17: II, 218.
20, 11: IV^1, 124.
21, 19: IV^1, 72—21, 25: IV^1, 101, 164—19, 29: IV^1, 101, 164.

II Kings

1, 10: I, 174; IV^1, 199.
2, 9–10: IV^1, 172—2, 13–14: IV^1, 173.
3, 15: III, 93—3, 27: III, 124.
4, 29: IV^2, 342—4, 35: IV^2, 340.
5, 11: II, 102.
6, 6: IV^1, 199.
7, 1: IV^1, 199.
8, 9: II, 121.
13, 20: IV^2, 341.
17, 24ff.: I, 126; III, 79, 197.
18, 5: III, 183.
19, 34: IV^1, 186.
20, 5: IV^1, 180—20, 12: I, 45.
22: III, 196.
23, 25: III, 183.

Isaiah

1, 1: IV^{1}, 206—1, 15–16; IV^{1}, 213.
2, 4: III, 184—2, 5: II, 187.
5, 14: III, 235—5, 16: IV^{2}, 380.
6, 1: II, 85, 90, 177; III, 79, 151—6, 5: I, 18; II, 85; III, 153.
7, 14: III, 235.
10, 5–6: IV^{1}, 103—10, 5–7: II, 19—10, 15: II, 18—10, 19: II, 188.
11, 10: IV^{1}, 207—11, 16: I, 46.
12, 1: IV^{1}, 40, 110.
19, 16: III, 74.
26, 2: IV^{2}, 284—26, 19: IV^{2}, 351.
30, 16: IV^{1}, 74—30, 18: IV^{2}, 473—30, 20: II, 95.
32, 5: III, 184—32, 14–15: III, 140—32, 17: III, 266.
33, 15: III, 283—33, 22: I, 67; III, 344.
34, 2: II, 119—34, 6: II, 119—34, 10: II, 119.
38, 1: IV^{1}, 184—38, 5; IV^{1}, 184.
39, 1: I, 45.
40, 11: IV^{1}, 246—40, 25: II, 58; IV^{1}, 155—40, 25–26: II, 41—40, 26: IV^{2}, 291—40, 27: IV^{1}, 19, 21—40, 28: IV^{1}, 19—40, 30–31: IV^{2}, 395.
41, 8: III, 314; IV^{1}, 113, 128.
42, 5: IV^{1}, 271—42, 13: II, 85—42, 18: III, 18—42, 21: III, 272—42, 21–22: III, 274.
43, 7: III, 344—43, 9: I, 171, 172—34, 10: I, 173—43, 11: I, 11; II, 118; IV^{1}, 155.
44, 2: IV^{1}, 113—44, 6: I, 11; II, 41, 114; III, 344—44, 24: IV^{1}, 153—44, 25: II, 86—44, 26: IV^{1}, 200.
45, 7: IV^{1}, 153; IV^{2}, 493—45, 17: III, 140.
46, 3: IV^{2}, 301.
47, 13: III, 72; IV^{2}, 432.
49, 23: IV^{2}, 416.
50, 8: I, 68.
51, 7: II, 68.
52, 13: III, 189; IV^{1}, 113.
53, 4: IV^{1}, 113—53, 10: IV^{1}, 121.
54, 5: III, 345—54, 9: IV^{2}, 424—54, 12: IV^{2}, 417.
55, 6–7: II, 22—55, 7: IV^{1}, 254, 255—55, 8: I, 8—55, 8–9: II, 22—55, 10–11: II, 25.
57, 15: I, 108; III, 165—57, 16: I, 29; IV^{1}, 271—57, 17: IV^{1}, 271—57, 18: IV^{1}, 272; IV^{2}, 395—57, 21: IV^{2}, 495.

58, 1: IV^1, 237—58, 13: III, 45.
59, 20–21: I, 33; IV^2, 439.
60, 3: II, 187—60, 7: III, 128—60, 17: IV^2, 416—60, 21: I, 98; IV^2, 362, 374, 472, 489—60, 22: IV^2, 467.
61, 11: IV^2, 488.
63, 4: IV^2, 419—63, 9–10: III, 140—63, 15: IV^1, 210—63, 16: III, 344.
64, 3: IV^2, 329—64, 6: IV^1, 213—64, 7: III, 343.
65, 4: IV^2, 472—65, 6: IV^1, 109; IV^2, 376—65, 23: IV^1, 48 —65, 24: IV^1, 158.
66, 20: IV^2, 417—66, 22: IV^2, 424—66, 23: IV^2, 417—66, 24: IV^2, 417.

JEREMIAH

1, 19: I, 164.
2, 19: I, 16; III, 56—2, 20: III, 139.
3, 12: IV^1, 205—3, 22: I, 53.
4, 27: II, 119.
5, 4: III, 62—5, 21–22: IV^1, 61—5, 23–24: IV^1, 67.
7, 7: IV^1, 34—7, 22f.: II, 127—7, 22–23: III, 230—7, 31: I, 18; III, 123.
8, 6: IV^1, 236—8, 7: III, 62.
9, 22: III, 48—9, 22–23: I, 15—9, 23: I, 144; II, 145; III, 49.
10, 2: IV^1, 33—10, 10: II, 169.
11, 19: IV^1, 142.
12, 1: IV^1, 52, 132, 140; IV^2, 477—12, 3: IV^1, 54—12, 8: IV^2, 212.
13, 15: IV^1, 206—13, 16: III, 345—13, 17: IV^1, 206.
17, 5: IV^2, 454.
19, 5: III, 123.
22, 16–17: III, 51.
23, 6: II, 176—23, 7: III, 147—23, 24: III, 80.
28, 1: IV^2, 438—28, 15: I, 160—28, 16: I, 160—28, 17: I, 160.
30, 9: II, 175.
31, 2: III, 351—31, 8: III, 349—31, 15: III, 236—31, 16–18: III, 236—31, 19: III, 350—31, 33: III, 181—31, 35: II, 187—31, 35–36: IV^2, 426.
32, 18: IV^2, 376—32, 19: I, 134; II, 72, 73.
34, 18: IV^2, 441.
44, 18: III, 161.
51, 20: IV^1, 103.

Ezekiel

1, 3: III, 107—1, 22: III, 27—1, 27: II, 214—1, 28: I, 14; II, 192, 194.
3, 9: IV^{1}, 234—3, 12: II, 92, 102—3, 12–13: II, 213.
4, 4: III, 239—4, 4–6: IV^{1}, 113.
8, 12: III, 159; IV^{1}, 79.
13, 2: III, 89—13, 6: III, 89.
18, 20: IV^{1}, 116—18, 23: IV^{1}, 112, 228, 270—18, 24: IV^{1}, 263—18, 32: IV^{1}, 113, 228, 270.
21, 5: III, 150, 223.
24, 24: III, 195.
26, 20: IV^{2}, 312.
28, 2: II, 88—28, 9: II, 88.
33, 13: IV^{1}, 263—33, 19: IV^{1}, 225—33, 21: III, 197.
37, 1: IV^{2}, 350—37, 11: IV^{2}, 350—37, 12: IV^{2}, 351—37, 13–14: IV^{2}, 351—37, 22: IV^{2}, 415—37, 24: II, 175—37, 25: II, 175.
38 & 39: IV^{2}, 427.
43, 2: II, 188.
45, 18: IV^{2}, 426.
48: IV^{2}, 427—48, 35: II, 176.

Hosea

2, 4: III, 345—2, 10: IV^{1}, 115—2, 18: III, 345—2, 22: III, 345.
5, 15: IV^{1}, 237.
6, 3: IV^{2}, 462.
7, 15: IV^{1}, 110.
11, 1: III, 349—11, 8: II, 82, 83.
12, 7: IV^{2}, 468, 470.
14, 2: IV^{1}, 225, 231—14, 3: IV^{1}, 223—14, 4: IV^{1}, 236—14, 5: I, 29; IV^{1}, 232, 233—14, 10: III, 46, 262, 268, 280.

Joel

2, 14: IV^{1}, 236—2, 16: III, 29.
3, 1: II, 121.
4, 2: IV^{2}, 355—4, 3: IV^{1}, 74—4, 7: IV^{1}, 74—4, 8: IV^{1}, 74.

Amos

2, 1: IV^{1}, 74.
4, 7: IV^{1}, 67.

6, 6: III, 298.
8, 1: III, 91.

OBADIAH

1, 2: III, 310.

JONAH

2, 3: IV^1, 151.
3, 8: IV^1, 213—3, 10: IV^1, 254.

MICAH

3, 6–8: IV^2, 433.
6, 6–7: IV^1, 222—6, 7: IV^1, 223—6, 8: I, 91; III, 283.
7, 18: I, 31; IV^2, 379—7, 20: IV^2, 397, 380.

NAHUM

1, 2: II, 81.

HABAKKUK

1, 4: IV^1, 132, 141, 143—1, 12: IV^1, 144—1, 13: II, 17, 129; III, 60; IV^1, 132, 142—1, 18: IV^1, 143.
2, 3: IV^2, 473—2, 4: I, 177; II, 98; IV^1, 283.
3, 3: II, 190, 191.

ZEPHANIAH

1, 18: II, 119.
3, 9: IV^2, 483.

HAGGAI

2, 23: IV^2, 422.

ZECHARIAH

1, 8: III, 79, 150.
3, 7: III, 52; IV^2, 311, 396.
4, 2: III, 150—4, 10: II, 127.
5, 7f.: III, 150—5, 9: III, 91—5, 19: III, 95.
7, 9: I, 91.
9, 9: IV^2, 415, 422, 423—9, 14: I, 67.
10, 1: IV^1, 68—10, 2: III, 89.
14, 9: II, 119—14, 10: II, 120.

Malachi

1, 2: III, 339, 349—1, 6: III, 344.
2, 2: III, 345—2, 5: IV^{2}, 495—2, 17: IV^{1}, 132.
3, 3–4: IV^{2}, 422—3, 4: III, 139—3, 15: IV^{1}, 132—3, 23: IV^{2}, 430, 495.

Psalms

2: II, 100—2, 3: II, 99—2, 4: II, 99, 108—2, 8: IV^{1}, 234—2, 11: III, 307.
3: II, 99—3, 9: IV^{1}, 218.
5, 2: IV^{1}, 212.
7, 6: II, 207.
8: I, 26—8, 2: IV^{1}, 78—8, 3: IV^{1}, 79—8, 4: II, 84; IV^{1}, 79—8, 6: II, 68—8, 6–7: IV^{1}, 80—8, 7: III, 13—8, 10: IV^{1}, 81.
9, 15: I, 12—9, 16: IV^{1}, 73—9, 17: I, 91; IV^{1}, 73.
10, 13: II, 268—10, 17: II, 157.
11, 5: IV^{1}, 129.
12, 7: I, 88.
14, 1: IV^{1}, 267—14, 6: IV^{2}, 455.
15, 1–2: III, 283—15, 2–3: III, 284—15, 2–4: III, 284—15, 3: III, 287—15, 4: III, 287—15, 5: III, 285.
16, 11: II, 151, 205.
18, 31: I, 175.
19: I, 5; III, 26—19, 2: II, 215, 216; III, 9—19, 3: III, 28—19, 4: III, 28—19, 5: III, 28—19, 6: III, 28, 29—19, 7: III, 29—19, 8: I, 21, 81, 83; III, 29, 121, 193, 243—19, 9: I, 83, 87—19, 10: I, 89, 90—19, 11: I, 92—19, 12: I, 92; III, 309.
22: I, 33—22, 2: IV^{2}, 452—22, 6: IV^{2}, 454—22, 7–8: IV^{2}, 454—22, 9: IV^{2}, 454—22, 31: IV^{2}, 283.
24, 3: III, 285—24, 4: III, 285, 286—24, 8: II, 85.
25, 2: IV^{2}, 454—25, 3: IV^{2}, 457—25, 5: I, 42—25, 12: IV^{2}, 394—25, 13: IV^{2}, 395.
27, 4: II, 119—27, 14: IV^{2}, 470—27, 25: II, 117.
28, 2: IV^{1}, 212.
29, 9: II, 89—29, 10: II, 89—29, 11: I, 34; IV^{2}, 493.
31, 20: III, 256, 291; IV^{2}, 314—31, 22: II, 157—31, 25: IV^{2}, 469.
32, 5: IV^{1}, 239—32, 10: IV^{1}, 106; IV^{2}, 456.
33, 5: IV^{1}, 62—33, 7: IV^{1}, 62—33, 8–9: IV^{1}, 62—33, 13–15: IV^{1}, 63—33, 16: IV^{1}, 63—33, 18: II, 127; IV^{2}, 464.

34, 2: II, 161—34, 13: III, 256—34, 13–15: III, 256—34, 18: IV^{1}, 214—34, 19: II, 49; III, 212.
36, 8: II, 95—36, 8–9; I, 11—36, 9: II, 95, 96, 204—36, 10: II, 48, 96—36, 11: II, 97.
37, 4: IV^{1}, 220, 234—37, 5: IV^{1}, 159, 220—37, 14–15: IV^{1}, 73—37, 25: I, 11—37, 32: IV^{1}, 270—37, 33: IV^{1}, 270—37, 34: I, 34; IV^{2}, 472—37, 37: IV^{2}, 498.
40, 2–3: IV^{2}, 466—40, 14: II, 145—40, 17: II, 94.
43, 1: IV^{2}, 445.
44, 2–5: I, 168—44, 4: II, 188—44, 16–17: IV^{2}, 455—44, 18: IV^{2}, 455.
45: I, 33—45, 7: II, 121.
47, 8: III, 344.
48, 10: IV^{2}, 471.
50, 4: IV^{2}, 334—50, 13f.: II, 127.
51, 2: IV^{1}, 250—51, 3: IV^{1}, 251—51, 3–4: IV^{1}, 252—51, 5: IV^{1}, 237, 251—51, 6: IV^{1}, 252—51, 8: I, 142—51, 12: III, 243; IV^{1}, 253—51, 14: IV^{1}, 233—51, 15: IV^{1}, 253, 255—51, 17: IV^{1}, 253.
55, 5: IV^{1}, 226—55, 13: IV^{2}, 444—55, 14: IV^{2}, 444—55, 14–15: I, 33—55, 15: IV^{2}, 444—55, 16: IV^{2}, 444—55, 23: IV^{1}, 220.
61, 5: III, 139.
62, 6: IV^{1}, 219—62, 8: IV^{1}, 225—62, 9: IV^{2}, 450—62, 12: IV^{2}, 376—62, 12–13: IV^{2}, 375—62, 13: IV^{2}, 376—62, 20: I, 31.
63, 9: IV^{1}, 137.
64, 2: IV^{1}, 211.
65, 2: I, 34; II, 141; III, 289; IV^{2}, 471—65, 3: IV^{2}, 471.
68, 17: III, 141—68, 18: II, 68.
71, 14: I, 33–4; IV^{2}, 470.
72, 5: IV^{2}, 462—72, 6: IV^{2}, 462.
72, 11: II, 120—72, 18: IV^{1}, 40, 214.
73: I, 26—73, 1: IV^{1}, 133—73, 2: IV^{1}, 131—73, 2f.: IV^{1}, 133—73, 3: IV^{1}, 131—73, 4: IV^{1}, 133—73, 5–6: IV^{1}, 133—73, 7: IV^{1}, 134—73, 8: IV^{1}, 134—73, 8–9: IV^{1}, 134—73, 10: IV^{1}, 134—73, 13: IV^{1}, 132—73, 16–17: IV^{1}, 135—73, 18: IV^{1}, 136—73, 19: IV^{1}, 136—73, 20: IV^{1}, 136—73, 21: IV^{1}, 137—73, 22: IV^{1}, 137—73, 23: IV^{1}, 137—73, 24: IV^{1}, 137—73, 25: IV^{1}, 135—73, 25–26: IV^{1}, 138—73, 27: IV^{1}, 138—73, 28: IV^{1}, 138.
78: I, 6—78, 1: I, 151—78, 4: I, 152—78, 5: I, 152—78, 36–37: IV^{1}, 211.

79, 8: IV^1, 181—79, 9–10: IV^2, 458.
80, 4: II, 188.
81, 11: IV^1, 234.
83, 2: II, 129.
85, 2: II, 146—85, 4: II, 146—85, 9: IV^1, 236.
86, 2: III, 257.
88, 4–5: IV^2, 476—88, 11–12: IV^2, 476.
89: I, 34—89, 1: IV^2, 477—89, 3: IV^2, 477—89, 4–5: IV^2, 478—89, 6: IV^2, 478—89, 7: IV^2, 479—89, 8: IV^2, 479—89, 9: IV^2, 478—89, 12–14: IV^2, 479—89, 15: IV^2, 479—89, 16: IV^2, 480—89, 17: IV^2, 480—89, 18: IV^2, 480—89, 20: IV^2, 481—89, 25–27: IV^2, 481—89, 38: IV^2, 481—89, 39–40: IV^2, 482—89, 48: IV^2, 482—89, 49: IV^2, 482—89, 50: IV^2, 476, 482—89, 51: IV^2, 483—89, 51–52: IV^2, 476—89, 52: IV^2, 483—89, 53: IV^2, 484.
90: I, 31; IV^2, 365—90, 1: II, 102—90, 2: IV^2, 366—90, 3: IV^2, 367—90, 4: IV^2, 367—90, 6: IV^2, 367—90, 7–8: IV^2, 368—90, 9: IV^2, 368—90, 10: IV^2, 368—90, 11: IV^2, 369—90, 12: IV^2, 369—90, 13: IV^2, 370—90, 14: IV^2, 370—90, 15: IV^2, 370—90, 16: I, 41; IV^2, 370—90, 17: I, 2, 39, 41.
91: IV^1, 198—91, 1: III, 12; IV^2, 371—91, 8: IV^2, 372—91, 9: IV^2, 371—91, 10–13: IV^2, 372—91, 11: II, 68—91, 13: IV^2, 372, 405—91, 14: IV^2, 373—91, 14–15: IV^2, 371—91, 15:II, 121; IV^2, 373, 446—91, 16: III, 323.
92, 6: IV^1, 81—92, 7–8: IV^1, 101—92, 16: IV^1, 101.
93, 1: II, 82, 87.
94, 8–9: II, 138—94, 9: II, 48—94, 9f.: II, 143—94, 12: IV^1, 121.
95, 2: IV^2, 480—95, 6: III, 10.
97, 11: II, 180, 196.
99, 4: IV^2, 375.
100, 2: III, 305.
103: I, 12, 31; IV^2, 380—103, 1: II, 139—103, 2: II, 139; III, 41—103, 3: IV^2, 382—103, 3f.: II, 139—103, 4: IV^2, 383—103, 6: II, 131—103, 7: II, 139—103, 9: IV^2, 380—103, 10: IV^2, 380—103, 11: IV^2, 380—103, 12: IV^2, 381—103, 13: IV^2, 381—103, 14: IV^2, 381—103, 15–16: IV^2, 382—103, 17: IV^2, 382—103, 17–18: IV^2, 383—103, 19: IV^2, 383—103, 20: III, 42—103, 21: III, 41.

104: I, 8; II, 6—104, 2: II, 9, 196—104, 4: II, 214—104, 10: II, 9—104, 19: II, 9—104, 24: IV^1, 81—104, 24–25: II, 10—104, 29–30: II, 10—104, 31: I, 11; II, 11, 90.
105, 3: II, 93—105, 4: II, 93—105, 7: II, 170—105, 8: IV^2, 363.
106, 1: II, 132—106, 2: IV^2, 470—106, 3: II, 132—106, 28: IV^1, 150.
107, 6: IV^1, 151.
111, 10: III, 298.
112, 1–2: III, 315—112, 3: III, 315—112, 5: I, 86—112, 6: I, 87.
115, 1: IV^2, 463.
116, 6: IV^1, 70.
119, 1: III, 255—119, 2: III, 255—119, 3: III, 255—119, 12: II, 157, 160—119, 14: I, 16; III, 57, 309—119, 49: IV^2, 345, 460—119, 59: III, 57—119, 68: II, 143—119, 73: II, 84—119, 85: I, 20; III, 193—119, 86: III, 193—119, 87: III, 193—119, 106: III, 308—119, 111: III, 308—119, 112: III, 309—119, 113: III, 32—119, 160: I, 6, 150—119, 162: III, 309—119, 165: IV^2, 495.
121, 2: IV^1, 48.
123: I, 34—123, 1: II, 108—123, 2: IV^2, 474—123, 3: IV^2, 475.
126, 1: IV^2, 326—126, 2: IV^2, 327.
127, 1: IV^1, 49.
128, 2: I, 25.
130, 2: II, 84, 127—130, 4: I, 33; IV^1, 255—130, 5: I, 33—130, 5–6: IV^2, 461—130, 7: IV^1, 156; IV^2, 466—130, 8: IV^2, 466.
131, 3: IV^2, 472.
132, 12: III, 192.
135, 6: II, 145.
136, 25: III, 10.
138, 3: IV^1, 68.
139: I, 13; II, 153—139, 2: II, 153—139, 13: II, 153—139, 16: II, 153—139, 17: II, 154—139, 18: II, 154—139, 20: III, 160.
144, 1: II, 157.
145: I, 13—145, 1: II, 162—145, 2: II, 162—145, 3: II, 162—145, 4: II, 162—145, 6: II, 164—145, 7: II, 164—145, 9: II, 143—145, 10: II, 164—145, 11–12: II,

85—145, 13: II, 85—145, 18: IV^1, 214—145, 19: IV^1, 214—145, 20: IV^1, 214—145, 21: II, 162.
146, 7: III, 148; IV^1, 70—146, 8: III, 339.
147: I, 20; III, 211—147, 1: III, 211—147, 2: III, 212, 215—147, 3: III, 212—147, 4: III, 213—147, 5: III, 213; IV^2, 485—147, 6: III, 215—147, 8: III, 215; IV^1, 67—147, 10: III, 215—147, 11: III, 215; IV^2, 458—147, 12: III, 215—147, 19: III, 215—147, 20: III, 215.
148, 6: III, 294; IV^2, 381, 426.
149, 4: II, 145—149, 5: IV^1, 207; IV^2, 310.

Proverbs

2, 4: I, 23—2, 4–5: III, 312—2, 6: I, 142; II, 86; III, 207—2, 10–12: I, 144, 145—2, 12–13: I, 145.
3, 12: IV^1, 121, 122—3, 18: I, 104.
4, 18: III, 268; IV^2, 324—4, 19: III, 268—4, 22: III, 117.
6, 6: III, 11—6, 16: III, 286—6, 23: I, 21; II, 187; III, 267; IV^2, 497—6, 30: III, 206—6, 31: III, 206—6, 32: III, 206—6, 33–35: III, 207.
8, 17: IV, 235.
9: III, 141.
10, 22: II, 158—10, 27: I, 23; III, 314.
11, 7: I, 177; IV^2, 395—11, 28: IV^2, 454.
12, 22: IV^2, 438—12, 32: IV^2, 490.
13, 9: II, 188—13, 12: IV^2, 468—13, 22: IV^1, 103.
14, 12: IV^2, 464—14, 13: IV^2, 491—14, 32: I, 177; IV^2, 395.
15, 15: IV^2, 321—15, 29: II, 49—15, 31: III, 17.
16, 4: II, 118—16, 5: II, 85—16, 15: II, 187—16, 25: IV^2, 464.
18, 14: III, 212.
19, 3: IV^1, 107—19, 6: IV^2, 349—19, 23: III, 315.
20, 12: III, 16—20, 24: IV^2, 464—20, 27: IV^2, 343.
21, 10: III, 55—21, 15: III, 311.
22, 28: III, 139.
24, 11: II, 88—24, 17: III, 310.
25, 10: IV^1, 205—25, 26: IV^1, 143.
26, 18: IV^1, 73.
28, 13: IV^1, 238.
29, 7: IV^1, 91.
30, 4: IV^2, 339—30, 9: IV^1, 217.
31, 6: III, 277—31, 7: III, 184.

Job

1, 1: IV^1, 119—1, 9: IV^1, 55, 120—1, 10: IV^1, 120.
3, 17: IV^2, 489—3, 20: I, 140.
4, 17: III, 42—4, 18: III, 42—4, 19: III, 43.
5, 2: III, 43, 109—5, 8–11: III, 64—5, 12–16: III, 71—5, 17–18: III, 43.
6, 20: IV^2, 454.
7, 17: III, 160—7, 17–18: IV^1, 86.
9, 4: III, 82—9, 12: III, 89, 154—9, 22–24: III, 51—9, 33: III, 82.
10, 2: III, 48—10, 3: III, 87—10, 22: IV^2, 323.
11, 12: III, 325—11, 13–15: IV^1, 165.
12, 3: III, 325—12, 6: I, 141—12, 10: III, 325.
13, 7–11: III, 303—13, 12: III, 303.
15, 14: IV^1, 185—15, 20: IV^1, 106.
21, 7: IV^1, 160—21, 15: IV^1, 160, 166—21, 16–17: IV^1, 161.
22, 13–14: IV^1, 166—22, 15–17: IV^1, 167—22, 23: IV^1, 167—22, 25: IV^1, 167—22, 27: IV^1, 167—22, 28: IV^1, 199.
23, 13: IV^1, 82.
26, 12: IV^1, 61.
27, 17: IV^1, 103.
28, 12: I, 15; III, 22—28, 26: IV^1, 65—28, 28: III, 298.
29, 17: IV^1, 247.
31, 23: III, 302—31, 33: IV^1, 238.
32, 2: III, 54.
33, 15–16: IV^1, 75—33, 15–17: IV^1, 96—33, 17: IV^1, 75—33, 18: IV^1, 75—33, 19: IV^1, 96—33, 26: IV^1, 96—33, 27: IV^1, 96.
34: I, 26—34, 10: III, 271; IV^1, 82—34, 11: IV^1, 83—34, 12: IV^1, 83—34, 13: IV^1, 84—34, 14: IV^1, 84—34, 16–19: IV^1, 85—34, 19: IV^1, 85—34, 20: IV^1, 85—34, 21–22: IV^1, 86.
35, 6: IV^2, 359—35, 7: IV^2, 359, 376—35, 11: I, 14; III, 7.
36, 5: IV^1, 87, 193—36, 6–10: IV^1, 88—36, 8–10; IV^1, 97—36, 11–13: IV^1, 97—36, 14: IV^1, 98—36, 15: IV^1, 98, 110—36, 28: IV^1, 64, 68.
37, 4: IV^2, 483—37, 18: IV^1, 78—37, 27ff.: III, 215.
38, 4: IV^1, 58—38, 5: IV^1, 59—38, 6: IV^1, 60—38, 7: IV^1, 60—38, 8: IV^1, 60—38, 10: IV^1, 60—38, 10–11: IV^1, 60—38, 15: IV^1, 71—38, 28: IV^1, 65—38, 36: I, 6, 141; IV^1, 77.

39, 1: IV^1, 77—39, 5: IV^1, 77—39, 19: IV^1, 77.
40, 8: IV^1, 55, 89—40, 32: IV^2, 465.
41, I, IV^1, 89—41, 3: II, 109, 130; IV^1, 146—41, 39: IV^1, 77.
42, 2: III, 56, 90—42, 6: III, 56—42, 7: III, 54—42, 10: III, 167.

Canticles

1, 2: III, 180.
2, 3: III, 12—2, 14: I, 15; III, 11, 17.
3, 10: IV^2, 310.
7, 7: I, 23; III, 328.
8, 7: III, 336—8, 9: IV^2, 306.

Ruth

1, 2: IV^1, 112—1, 5: IV^1, 112.

Lamentations

3, 17ff.: IV^2, 465—3, 25: IV^2, 457—3, 31–32: IV^2, 465—3, 38: II, 74—3, 40: IV^1, 47, 120.
4, 21: IV^2, 429—4, 22: IV^2, 428.
5, 7: IV^1, 116.

Ecclesiastes

1, 7: III, 47—1, 10: III, 140.
2, 1: III, 9, 47—2, 3: III, 47—2, 14: II, 188.
3, 9: III, 292—3, 10: III, 292—3, 11: III, 292—3, 12: III, 293—3, 13: III, 293—3, 14: III, 293—3, 15: IV^1, 74—3, 19: I, 15; III, 22.
4, 3: IV^2, 286—4, 17: III, 334.
5, 1: II, 103; IV^1, 210, 217—5, 2: IV^1, 210, 217—5, 12: IV^1, 106.
7, 1: III, 20—7, 20: III, 270; IV^1, 52; IV^2, 374.
8, 1: II, 188; IV^2, 497—8, 11: IV^1, 105—8, 12: IV^1, 105—8, 14: IV^1, 132.
9, 7: IV^1, 265—9, 8: IV^1, 265—9, 9: IV^1, 265—9, 10: IV^1, 266—9, 11: IV^1, 266.
11, 7: II, 187.
12, 7: III, 244—12, 12: IV^1, 207—12, 13: III, 47.

Esther

1, 1: I, 170—1, 13: I, 78.
8, 16: II, 187—8, 17: IV^2, 349.
9, 14: I, 78.

Daniel

2, 21: IV^1, 251; IV^2, 331—2, 22: II, 195—2, 46: III, 162.
3, 19–30: I, 157.
4, 14: II, 87—4, 22: II, 87—4, 24: IV^2, 407.
5, 20: II, 87.
7, 5: IV^2, 419—7, 6: IV^2, 420—7, 9: III, 79; IV^2, 418—7, 10: II, 68—7, 13: IV^2, 423—7, 18: IV^2, 418—7, 19: IV^2, 420—7, 25: IV^2, 418.
8, 21: IV^2, 420.
9, 13: II, 171—9, 18: IV^1, 146—9, 21: II, 68.
10, 3: IV^1, 213—10, 5: III, 79—10, 6: III, 75, 79—10, 12: IV^1, 158, 214—10, 21: II, 68.
11, 2: IV^2, 420—11, 30: IV^2, 428.
12, 2: IV^2, 348, 350—12, 3: IV^2, 301—12, 13: IV^2, 354.

Ezra

1, 2: IV^2, 420—1, 4: IV^2, 417.
6, 4: IV^2, 416.
8, 15: III, 158.

I Chronicles

4, 23: IV^2, 304.
12, 32: IV^2, 490.
16, 10: II, 93—16, 27: II, 92; IV^1, 206—16, 35: IV^1, 187.
21, 13: IV^1, 141—21, 26: III, 231.
29, 11: II, 86—29, 12: II, 86—29, 14: II, 86.

II Chronicles

7, 1: III, 231.
20, 20: I, 177.
21, 12: IV^1, 174.
26, 23: IV^2, 420.
32, 20–21: IV^1, 180—32, 25: IV^1, 129—32, 31: IV^1, 129.

LIST OF RABBINICAL PASSAGES

Mishnah

Demai IV, 6: IV^2, 470.
Sanhedrin IV, 7: III, 143
XI: I, 36, 44, 56, 60, 98; III, 120; IV^2, 306.
Ediyot VI, 3: II, 173.
Abot: II, 45.
I, 3: IV^2, 273
II: III, 279—II, 1: IV^1, 178—II, 5: IV^1, 121—II, 6: III, 264; IV^1, 72—II, 7: II, 159; IV^1, 106.
III: III, 278; IV^1, 23—III, 17: I, 6, 144.
IV, 5: I, 164—IV, 15: IV^1, 53.
V, 1: II, 26—V, 5: III, 227—V, 16: III, 331.
Middot IV, 2: IV^2, 427.
Oholot XI, 7: IV^1, 91.

Tosefta

Sanhedrin: III, 143

Talmud Babylonian

Berakot 5a: IV^1, 47, 121.
5b: IV^1, 44.
7a: II, 195; III, 185; IV^1, 100, 131.
8a: IV^1, 48, 193.
10a: II, 100; IV^1, 185.
10b: IV^1, 186.
12b: III, 178.
17a: III, 298, 301; IV^2, 289, 328.
18a-b: I, 177.
20a: IV^1, 218.
29b: IV^1, 217.
30a: IV^1, 193.
32a: III, 107.
33a: IV^1, 198.
33b: I, 12; II, 135, 137, 152; III, 297.

13b: II, 214.
14b: II, 183, 189.
15a: I, 54; II, 90.
15b: I, 113.
16a: II, 68, 193.
Yebamot 2a: IV^2, 401.
16b: II, 62, 117.
20a: IV^1, 254.
49b: I, 164; III, 152, 154.
90a-b: III, 126.
105a: IV^1, 163.
Ketubot 103a: IV^2, 338.
103b: III, 276.
105a: III, 285.
Nedarim 21b: IV^1, 261.
22b: IV^1, 261.
25a: III, 286.
27a: IV^1, 238.
38a: I, 166; II, 67; III, 95, 108.
39b: IV^1, 178.
50b: IV^1, 101.
Nazir 19a: I, 85.
23a: III, 46, 262, 280.
23b: III, 262, 277.
Sotah 3a: IV^1, 267.
8b: IV^1, 74.
14a: III, 299.
22b: III, 299.
38a: II, 173.
Gittin 11a: IV^2, 393.
Kiddushin 23b: IV^2, 475.
30a: III, 199.
30b: III, 117.
31a: III, 266.
37b: III, 138.
39b: I, 134; IV^1, 100; IV^2, 279, 389, 414.
40a: IV^2, 388.
40b: III, 263; IV^1, 114, 263.
49b: IV^1, 53, 106.
66a: IV^2, 416.
96b: III, 198.
Baba Kamma 50a: IV^1, 109.

92b: III, 229; IV^{1}, 182.
Baba Mezi'a 59b: I, 156; III, 205.
60a: IV^{2}, 351.
86a: IV^{2}, 337.
107b: III, 229; IV^{1}, 182.
Baba Batra 4a: IV^{2}, 407.
10b: IV^{2}, 407.
14b: IV^{1}, 56.
16b: IV^{1}, 93.
17a: IV^{1}, 115.
74b: II, 71; IV^{1}, 61.
75a: III, 102.
75b: II, 177, 198.
91a: IV^{1}, 115.
91b: II, 86.
146b: IV^{2}, 321.
161b: IV^{2}, 393.
Sanhedrin 5a: IV^{2}, 416.
21b: III, 144.
37b: IV^{2}, 407.
38a: IV^{2}, 416.
38b: II, 179.
42a: III, 45.
56b: I, 149; III, 60; IV^{2}, 406.
58b: III, 172.
59a: III, 172.
63b: I, 163.
64a: II, 90, 108; IV^{1}, 149.
64b: II, 90, 108.
68a: IV^{2}, 406.
89a: I, 160; III, 84.
90a: I, 98; III, 271; IV^{2}, 306, 311, 362, 374, 472.
90b: II, 90, 108; IV^{2}, 307.
91a: IV^{2}, 334, 342.
91b: IV^{2}, 345.
92a: IV^{2}, 348.
92b: IV^{2}, 351.
94a: IV^{2}, 415.
97b: I, xvii.
98a: IV^{2}, 423, 467.
98b: IV^{2}, 414.

99a: I, 44, 49, 129; IV^2, 330, 352, 418.
101b: IV^1, 188.
103b: III, 196.
104a: IV^1, 103.
106a: III, 254.
110b: IV^2, 283, 415.
111a: III, 269; IV^1, 104.
113a: IV^1, 66, 268.
Makkot 11a: III, 239.
13b: I, 184; III, 248.
23b: III, 258, 272, 278, 283.
24a: III, 239.
End: III, 272.
Shebu'ot 7b: II, 102.
8b: IV^1, 117.
20b: III, 247.
'Abodah Zarah: I, 7.
2b: I, 170, 171.
3b: II, 68.
4a: IV^2, 377.
18a: III, 273, 276.
19b: III, 256.
61b: IV^2, 470.
Horayot 8a: I, 125.
10b: III, 46.
11b: IV^2, 416.
Abot de Rabbi Natan 5: IV^2, 277.
Soferim 4, 1: II, 152.
Semahot VIII: IV^2, 298.
Menahot 45a: IV^2, 426.
Hullin 7a: I, 157; III, 98, 282; IV^1, 198.
7b: IV^1, 173.
44b: IV^1, 48.
60a: II, 62.
84a: III, 137.
86a: IV^1, 175.
92a: IV^2, 416.
142a: IV^2, 389, 414.
'Arakin 3a: II, 90.
Temurah 16a: IV^2, 309.
Niddah 31a: IV^1, 40, 214.
70b: IV^2, 348.

Talmud Jerusalem

Bezah II, 62b: IV¹, 109.

Midrash

Agada: IV², 424.
Bereshit Rabbah: I, 50, 110, 111, 116; II, 15, 63, 70, 113, 180, 195; III, 72, 79, 111, 208, 332; IV¹, 34, 61, 129, 163, 190; IV², 287, 298, 304, 309, 404, 432, 446, 448.
Esther Rabbete: IV¹, 70.
Hazit: III, 12.
Kohelet Rabbah: IV¹, 74.
Mekilta: II, 183; III, 164; IV², 408.
Midrash of R. Nehunyah ben ha-Kanah: IV², 313.
Shir ha-Shirim: IV², 310.
Shohar Tob: IV², 418.
Tanhuma: II, 102; III, 148; IV¹, 189.
Tehillim: II, 195; IV², 298.
Otiyot de R. Akiba: IV², 312.
Perek Shirah: II, 11.
Pirke de-Rabbi Eliezer I, 50; III, 65.
Seder Eliyahu: III, 11.
Sifra: I, 60; III, 108, 191, 203, 253, 257.
Sifre: II, 133; III, 109, 125, 209, 237, 244, 285; IV¹, 48, 177, 192; IV², 288.
Vayikra Rabbah: II, 204; III, 117, 141; IV¹, 74.
Yalkut Reubeni: IV¹, 34.
Yalkut Shim'oni: III, 141, 189, 200, 253, 256, 269; IV¹, 100, 146, 194, 267.
Yelammedenu: III, 148.

Cabala

Sefer Yezirah: IV², 291.
Zohar: IV², 338.
Zohar Hadash: II, 173a: III, 65.

LIST OF ARISTOTELIAN PASSAGES

Categories

Ch. 1: II 45, note 3.
5, p. 3a 33ff.: II 36, note 1.
6, p. 4b 20 ff.: III 259, note 1; IV^{2} 368, note 3.

De Interpretatione

Ch. 2: III 28, note 3.
4: III 28, note 3.

Prior Analytics

I, 1, p. 24a 28ff.: II 78, note 1.

Posterior Analytics

I, 1, p. 71a 29: I 138, note 1.
I, 3, p. 72b 5 ff.: I 139, note 2.
I, 24, p. 86a 24-27: I 138, note 1.
II, 1, p. 89b 24: III 23, note 1.
II, 1, p. 89b 34: III 23, note 1.

Physics

III, 1, p. 201a 11: II 116, note 1.
IV, 4, p. 211b 19—25: II 107, note 2.
IV, 11, p. 219b 16: II 116, note 2.
IV, 14, p. 223b 22: II 114, note 1.
VIII, 1, p. 251b 19: II 111, note 2.

De Caelo

II, 12: III 37, note 1.
II, 12, p. 291b 35f.: III 37, note 1.
IV, 5, p. 312b: IV^{1} 58, note 1.

De Generatione et Corruptione

II, 6, p. 333b 4: IV¹ 66, note 1.

Meteorologics

I, 7, p. 344a 5f.: IV¹ 16, note 1.

De Anima

II, 1, p. 412a 22: III 19, note 1.
II, 1, p. 412a 27: III 19, note 1.
II, 3, p. 414b 18: II 211, note 2.
III, 1, p. 425a 27: IV² 319, note 1.
III, 4, p. 429a 31f.: II 188, note 9; IV² 293, note 2.
III, 5, p. 430a 14f.: II 62, note 1.
III, 5, p. 430a 16: II 188, note 8.
III, 5, p. 430a 17: IV² 320, note 1.

On the History of Animals

I, 1, p. 487b 9: III 5, note 2.
I, 1, p. 488b 24: II 211, note 2.
II, 17, p. 507a 34: IV¹ 91, note 1.
VIII, 1, p. 588b 4: III 5, note 1.
VIII, 1, p. 588b 12: III 5, note 2.
VIII, 1, p. 588b 20: III 5, note 2.

On the Parts of Animals

I, 5, p. 644b 22: II 7, note 1.
I, 5, p. 645a 4 ff.; II 7, note 1.
III, 10, p. 673a 6ff.: II 100, note 3.
III, 14, p. 674b 7: IV¹ 91, note 1.
IV, 10, p. 687a 23ff.: III 3, note 1.
IV, 10, p. 687b 2: III 6, note 1.
IV, 10, p. 689b 10: III 6, note 2.
IV, 10, p. 689b 31: III 5, note 3.

On the Generation of Animals

III, 11, p. 762a 8: II 7, note 1.

Metaphysics

II, 1, p. 993b 9: II 189, note 2; III 214, note 3.
IV, 4, p. 1006a 8: IV^{1} 77, note 5.
V, 1, p. 1013a 14: I 77, note 1.
V, 9, p. 1018a 7: II 170, note 1.
IX, 8, p. 1049b 24: IV^{1} 26, note 2.
X, 7, p. 1057b 7: II 69, note 1.
XI, 3, p. 1061a 19: II 91, note 1.
XII, 8, p. 1074a 4: IV^{1} 17, note 3.

Nicomachean Ethics

I, 1, p. 1094a 14: I 77, note 1; III 263, note 2.
I, 1, p. 1094a 27: I 77, note 1.
I, 2ff.: III 14, note 1.
I, 4: I 146, note 3.
I, 5, p. 1095b 28: III 338, note 1.
II, 1, p. 1104b 5—8: III 304, note 1.
II, 2-6: III 58, note 1.
II, 4, p. 1105b 28f.: III 127, note 1.
II, 5, p. 1106b 21: I 84, note 1.
II, 6, p. 1106b 36: III 58, note 1.
II, 6, p. 1107a 16: I 84, note 1.
II, 8, p. 1108b 33: III 336, note 2.
II, 9, p. 1109a 24: III 58, note 2.
II, 9, p. 1109b 4: IV^{1} 254, note 4.
II, 9, p. 1109b 15: I 84, note 1.
II, 9, p. 1109b 20: I 84, note 1.
III, 1ff.: IV^{1} 262, note 1.
III, 1, p. 1110a 26: I 86, note 1.
III, 2: I 146, note 3.
III, 5: I 146, note 3.
III, 5, p. 1113a 10: II 211, note 2.
III, 6, p. 1113a 16: I 95, note 1.
III, 13, p. 1118b 2: I 192, note 1.
III, 13, p. 1118b 4-5: I 192, note 1.
IV, 2, p. 1120a 24-27: III 304, note 1.
VIII, 2, p. 1155b 19: III 318, note 1.
VIII, 3, p. 1156a 7: III 318, note 1.
VIII, 3, p. 1156a 22: III 331, note 2.
VIII, 3, p. 1156a 24: III 323, note 2.
VIII, 4, p. 1156b 7: III 318, note 1.

VIII, 4, p. 1156b 12: III 327 note 1.
VIII, 7, p. 1158a 10: III 320, note 1.
VIII, 8, p. 1158b 1: III 339, note 4; 340, note 1.
VIII, 8, p. 1158b 11: III 340, note 1; 342, note 1.
VIII, 8, p. 1158b 25: III 339, note 4.
VIII, 9, p. 1158b 33: III 338, note 1.
VIII, 9, p. 1159a 22: III 338, note 1.
VIII, 11, p. 1161a 10: III 342, note 1.
VIII, 15, p. 1162b 2: III 339, note 4.

POLITICS

I, 2: I 146, note 3.
I, 2, p. 1253a 2: I 72, note 1.
II, 1ff., p. 1261a ff.: I 82, note 3.
III, 6: I 146, note 3.
VII, 1-3: I 146, note 3.
VII, 13: I 146, note 3.

ADDITIONS AND CORRECTIONS[1]

Volume One

P. xxiv: That MS. A was written in Venice is the statement of Zotenberg in his Catalogue of the Hebrew MSS. of the Paris National Library. The MS. itself says בלאגונה סירקה ניגריליוש. Professor D. S. Blondheim believes that it was written in Laguna de Negrillos, "a town of ca. 1500 inhabitants in the province of Leon, Spain."

18 English, l. 14: for *n* read *in*.

34 Hebrew, l. 4: for שאי read שאין.

34 Hebrew, n. 1: for אייחל read איחל.

40, Hebrew note 14: read S נותן.

45 Hebrew, l. 6: for ההו read ההן.

52 Hebrew, l. 5: Cf. Sifre, Numbers, 112, ed. Friedmann, 33a. The expression occurs very frequently in the Babylonian Talmud and in the Tannaitic Midrashim, but never in the sense ascribed to it by Albo. As far as is known Judah Ibn Kuraish was the first to use it in this sense. Cf. Bacher, "Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen," 72 and "Terminologie," I, 98.

52 Hebrew, l. 5: לשכך האזן: Mekilta Bahodesh, 4, ed. Friedmann, 63a.

54 English, n. 2: for 1914 read 1194.

54 Hebrew, l. 15: In his שער הגמול, several times printed separately, but originally the last section of his תורת האדם. It is entirely devoted to his polemic against Maimonides' view of the future life.

56 Hebrew, l. 3: Cf. Sanhedrin, 87a.

57 English, n. 2: for 000 read 149.

60 English, n. 3: Cf. Rosh Hashanah 17b and the mono-

[1] With the exception of a few corrections, these additional notes are due to the kindness of Professor Louis Ginzberg, who took the trouble to read through the first three volumes when they were published and the last two in pages. I thank him very sincerely.

graph by Simonsen, "Ein Midrash in IV Ezra", in Lewy-Festschrift, 370–378.

64 English, l. 6: By the law of Adam are meant the six laws which, according to tradition, were communicated to Adam. Cf. Sanhedrin, 56b.

67 Hebrew, l. 5: The reference is to Saadia. Cf. his טעמי תקיעות (Malter, Saadia, 335). In the same treatise Saadia says that שופרות is intended to remind us of the revelation on Sinai. Cf. Ginzberg's remarks on this in גנזי שעכטער, II, 479.

71, l. 18: for אגורות read אגודות.

85 Hebrew, l. 4ff.: Cf. the introduction of ראב"ד to his work בעלי הנפש, whose words Albo quotes here.

86 Hebrew, l. 5, כשיתקדש: Cf. Tosafot on Ketubot 33b, catchword אילמלי.

89 Hebrew, l. 11, נחנק: In the Bible there is no reference to execution by strangulation, but according to the Rabbis, in all cases where the form of execution is not stated in Scripture, strangulation is meant; cf. Sanhedrin 84b.

90 Hebrew, l. 12: Cf. Hullin 109b below.

95 Hebrew, l. 15: Cf. Moreh Nebukim, I, 42, on חיים = חיי עוה"ב.

100 Hebrew, l. 4: וזאת התורה וכו' is a biblical verse, Deut. 4, 44.

102 Hebrew, l. 8 שתכלית וכו': Cf. Midrash Haggadol, I, 51: חותם בריתו של הקב"ה. Midrash Haggadol is very likely quoting a version of Midrash Tanhuma different from ours.

105 Hebrew, l. 11, להורות: Cf. Nahmanides on Exodus 19, 20 and 20, 2.

106 Hebrew, l. 17 כוונתו רצויה: Cf. Zohar Hadash 24a and Ginzberg, Legends, V, 136, n. 12.

107 Hebrew, l. 5, נהרג קין: On the violent death of Cain, compare the sources quoted in Ginzberg, Legends, V, 144, n. 37 and 146–7, n. 44.

107 Hebrew, l. 6 תולדותיו: On the death of the Cainites in the flood, cf. Ginzberg, Legends, V, 172, n. 14.

110, Hebrew, l. 11, ב' יצירות: a philosophical interpretation of Genesis Rabbah, 12, 3 and the parallel passages given by Theodor. Cf. further Zohar, III, 219b.

114 Hebrew, l. 7, שני טעמים: This is a widely spread haggadah; cf. Gen. Rabbah, 56, 5 and the numerous parallel passages given by Theodor.
117 Hebrew, l. 11, שחשבו ... החכמים: compare Nahmanides on Gen. 1, 1.
121 Hebrew, l. 5, last word: read בעקר.
123 Hebrew, l. 10, for בשלשר read בשלשת.
126 Hebrew, l. 10, לשון הרע: Cf. 'Arakin 15b. Albo seems to take שכבר כרתו in the sense of שאין לו חלק לעוה"ב.
126 Hebrew, l. 11, והפורשין: Cf. Rosh Hashanah, 117a; on ומלבין פני חבירו ברבים, cf. Baba Mezi'a 59a; on מינין, etc., cf. Rosh Hashanah, l. c.
128 Hebrew, l. 16, שאין אנכי: Cf. Ibn Ezra on Exodus 20, 2: והאומרים כי דבור אנכי אינו מעשרת הדברים וגו'.
130, English, l. 13: for "eternal" read "primordial", as eternal in English denotes infinity in both directions. Cf. also Albo's discussion of this point in vol. II, 108–109.
141 Hebrew, l. 4, מלשון ואסתכי: Cf. Rashi and Ibn Ezra to whom Albo refers as גדולי המפרשים.
141, l. 11, שאמרו: Cf. Rashi on Deut. 1, 13, who very likely had this sentence in his text of Sifre, and Albo might have had a similar text of Sifre.
147, l. 12: On the magnet, see the illuminating note, dealing with the word as well as the theory of magnetic attraction in mediaeval discussion, in Wolfson, "Crescas' Critique of Aristotle", 562–563, 563–564, 565–568, as well as pp. 90–92 and 121 of his introduction. Note that Albo uses also קלאמיטא = Sp. *calamita*, for magnet, though MS. A reads in most cases מגניטס.
150, l. 3, התר וכו': Cf. Sanhedrin 59b.
158, l. 16, שכולם היו נביאים: Cf. Zohar II, 82a and Ginzberg, Legends, VI, 30, n. 177.
159, l. 10: Cf. Yebamot 90b, top.
159, l. 10 חוץ מעבודת אלילים: Sanhedrin 90b.
164, l. 4, אהוב וגו': Cf. Kiddushin, 71a bottom.
165, l. 5, הכל וגו': a paraphrase of the saying אין קיום השטר אלא בחותמיו (הגט); cf. Bereshit Rabbah 67, 3 and 12; cf. also I Corinth. 4, 6, μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται, which seems to be a variant of the Mishnaic legal phrase.
168, l. 12, וחייבה מיתה: Cf. Sanhedrin 88b (Mishnah!)

168, l. 15: in margin for 10 read 15.

169. l. 13: פרצופים is a cabalistic term and denotes the modifications of the human mind. Cf. Zohar, beginning of Numbers.

176, l. 15, אברהם: Cf. Mekilta, Beshallah, 6, ed. Friedmann 33b.

183, l. 6, שלא קם: Cf. Lekah Tob ad loc.

186, l. 16, 'והיות וגו: This is directed against Crescas, who counts the miracle of the אורים ותומים as an article of faith.

192, l. 13, חוש המשוש: Cf. Nahmanides, אגרת הקדש, beginning of ch. 2, who criticizes Maimonides for agreeing with Aristotle on this point. His words are: החבור הוא קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי ובזמן הראוי ובדעת הראויה וכל אדם שיאמר כי בחבור יש גנאי וכעור חלילה וחס שהחבור נקרא ידיעה כאמור וידע אלקנה את חנה אשתו . . . וידוע שאלו לא יהיה הדבר קדושה גדולה לא יהיו קורין לחבור ידיעה שאין הדבר כאשר חשב הרב המורה זכרונו לברכה במורה הנבוכים (II, 36, 40; III, 8, 49) בהיותו משבח לארסטו מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו חלילה אין הדבר כמו שאמר היוני לפי שבזה היוני יש שמץ מינות שאינו מרגיש שאלו היה מאמין שהעולם מחודש בדעת לא היה אומר זה היוני הבליעל.

Malter, J.Q.R., N.S., I, 480, n. 79, enumerates many philosophical and cabalistic writers who discuss this alleged view of Aristotle, but one could add many more, for ex., Reccanati, Introduction to his commentary; Shoaib, חזריע, 60d, editio princeps; Hinnuch, negative commandment 126; Abravanel, משמיע ישועה, 9a, ed. Amsterdam. The passage quoted by Malter from Ibn Sabba is identical with that of Nahmanides, from whom Ibn Sabba undoubtedly took it.

Volume Two

P. 2, l. 4, שהרי כתב: Cf. Efodi ad loc., who calls attention to these seemingly contradictory statements of Maimonides.

4, l. 8, והמכשלה: Cf. Isaiah, 3, 6.

14, l. 19, ונמצא: Cf. Maimonides, Guide, II, 29.

23, l. 8, אמר: Cf. Moreh Nebukim, III, 20.

38, ll. 2ff.: On the question of the composition of body, see Wolfson, "Crescas' Critique of Aristotle", 257ff., 569, n. 4ff.

63, l. 10–11, חכמי הקבלה: Cf. Cordovero, פרדס, xxxiii, 10 (ימים) and 21 (שבת) on the cabalistic theories concerning the correspondence between the days of creation and the Sefirot.

67, l. 6, עשרה: Cf. Yad ha-Hazakah, Yesode ha-Torah, 2, 7 and Ginzberg, Legends, V, 23, n. 64.

68, n. 2: 'Abodah Zarah 3b speaks of the multitude of worlds (cf. Ginzberg, Legends, V, 11, l. 5 and 12, n. 30) and not of the multitude of angels. Albo's reference is to Tanhuma, Buber, II, 76 (parallel passages by Buber), III, 20 and IV, 13.

74, l. 13, מינים: The explanation of מינים as coming from Mani (מאני), though erroneous, was accepted by many authors. Cf., for example, Elias Levita, Tishbi, s. v. מין, and many others. Whether this etymology is original with Albo it is difficult to tell, but it is quite certain that Levita, Messer Leon (in Buxtorf) and Heilprin (סדר הדורות) have taken it, directly or indirectly, from Albo.

90, l. 16, אנשי כנסת הגדולה: They are said to have composed all the benedictions and prayers. Cf. Berakot 33a and the following notes.

91, l. 20, English: Marriage ceremony is not correct, as this blessing is not recited at the marriage ceremony, but at the wedding banquet, when the one who recites the grace after meals begins with the words נברך שהשמחה במעונו instead of saying simply נברך, as on ordinary occasions. Albo is not quite correct in speaking of it as a blessing established by the Men of the Great Synagogue, since, as can be seen from Ketubot 8a, it was established by one of the late Amoraim.

102, n. 5: The expression ברוך המקום, etc. occurs literally in Eliyahu Rabbah, XVI, 79, ed. Friedmann.

102, l. 12, וכן: The use of מקום as an epithet of God is not biblical. The Rabbis nevertheless explain, in haggadic fashion, some phrases in the Bible where מקום occurs as having the later meaning. Cf., for example, Aggadat Esther, ed. Buber, 44, n. 50.

103, top, כי כבוד וכו': a paraphrase of Moreh Nebukim, I, 8.
110, l. 15, רבותינו: Bereshit Rabbah 2; cf. p. 113, top.
116, l. 11, בימי אברהם: Cf. Sanhedrin 97a bottom, where עד ימי אברהם=ב' אלפים of Albo. Cf. Rashi ad loc.
119, top: Cf. Horayyot 3b, הגוי כלו ורובא ככולא.
120, top, בבית שני: Attention should be called to the fact that Albo refers the prophecy in Zechariah 14 to the events that took place during the Second Commonwealth, while not only the Talmud and Midrashim (cf. for ex. Pesahim 50a, Mekilta, Amalek II, 56a, ed. Friedmann) but also all later commentators see therein the Messianic time described, and even a rationalist like Ibn Ezra remarks on Zech. 14, 21: והנה כל אלה הפרשיות שהם בסוף הספר הן לעתיד. However, the words והאומר כי כבר עבר show that there were some who had the same opinion as Albo.
120, l. 13, הסמוכות וכו': Cf. Bereshit Rabbah, end of 90, בכל הארצות בפנקיא ובערביא ובפליסטיני, and hence Albo's statement.
122, top: Albo's view contradicts the statement found in II Abot de R. Nathan, ed. Schechter, 43, 120 על כל בשר . . . לרבות בני אדם חיה ועוף!
132, l. 10, שאלו על דרך משל היו נשאלין: Cf. Rashi ad loc.: שאלם, which Albo rationalizes by שאלו . . . היו נשאלין. Cf. however the Geonic responsum in Responsa, ed. Harkavy, p. 199, which was known to many authors of the Middle Ages.
132, l. 17, נקרא: Cf. Ps. 103, 6: עושה צדקות ה'.
134, n. 3. The reading of Albo is that of the MSS. and old authorities. Cf. Var. Lect. ad loc.
147, l. 19, note מה]: the blurred letters should read: A במה.
168, l. 7, אני הוה: a paraphrase of Moreh Nebukim, I, 63.
170, l. 2, כי מה שיאמר בו הוא: There is no doubt in my mind (writes Dr. Ginzberg) that Albo attempts to explain Aristotle's remarks on *ταὐτά* in the light of the talmudic remarks on הוא. Cf. Megillah 11a, according to which Scripture uses הוא to denote the unchangeableness of a person.
173, l. 4, בספרי: Prof. Ginzberg suggests that since in both Sifre and Sotah the statement is made that שם המפורש is the same as שם המיוחד, the words ובתלמוד

סוטה are a continuation of בספרי and should not begin a new paragraph.

173, l. 8, הנה בארו: This explanation of שם המפורש goes back to Moreh Nebukim I, 61, end. Bacher, Terminologie, I, 159, gives the same explanation as something very new, without knowing that Maimonides and Albo had said it before him.

176, l. 14, שם המשיח: Cf. Kimhi ad loc.

180, top, כי האמצעי: Albo follows Rashi in taking זהו מטטרון to mean that it was Metatron who said it to Moses. The more probable meaning of the Talmud is that ה' in this verse stands for Metatron. Cf. רמב"ן on Exodus 24, 1.

184, l. 16, הרמב"ן: Cf. his commentary on Exodus 22, 19.

185, l. 7, קבלה: On this term, compare Harkavy in his notes to the Hebrew Graetz, V, 47.

185, l. 11, מצפ"ץ: On this mysterious 'name', cf. Zohar, I, 20a, חזקוני on Exodus 3, 14 and A. Chorin in כרם חמד I, 38–39.

185, l. 14, כוז"ו: These letters are written on the outside of the Mezuzah.

189, n. 1: Albo follows Yerushalmi, Hagigah II, 77b, top; cf. also Bereshit Rabbah II, end.

190, l. 18, עם כ"ף הדמיון: It is an old haggadic rule that whenever the comparative כ is used, the two things compared are not entirely equal; cf. Ekah Rabbah, ed. Buber, I, 45.

211, l. 10: for יברצונו read וברצונו.

Volume Three

P. 1, l. 10, English: for *would* read *it would*.

2, l. 9, צל: Cf. Is. 4, 5.

6, l. 17: for חמגן read המגן.

7, l. 12: Cf. Job 30, 6.

9, note: רבותינו does not necessarily mean the masters of the Talmud.

10, bottom, ברכת: Cf. Prov. 10, 22.

22, l. 7, חלוש . . . דבר: This refers to the old cabalistic theory according to which the *sefirot* (or some of them)

which are not entirely to be conceived by the human mind are designated as אין. Cf. Cordovero, Pardes, ch. 23, s. v. אין.

36, l. 7, נפש משכלת: Cf. More Nebukim, II, 5.

42, l. 7, כי אם לעשות: The interpretation is given by Ibn Ezra ad loc.

45, l. 5, אנשי כנסת הגדולה: According to a talmudic statement (Berakot 33a) the Men of the Great Assembly composed the benedictions, prayers, etc., and hence Albo in referring to the benediction on the new moon speaks of it as the work of the אנשי כנסת הגדולה. Cf. above, note on II, 90, l. 16.

63, l. 12, מנחה פחותה: Cf. Bereshit Rabbah, 22, 5, ויבא קין . . . מן הפסולת, and further references in Ginzberg, Legends, V, 136, n. 12.

65, n. 1: Zohar Hadash is taken from Shemot Rabbah, 25, 2; cf. also Bereshit Rabbah, 21, 9.

70, n. 1: Cf. also Diesendruck, "Maimonides' Lehre von der Prophetie", in Israel Abrahams Memorial Volume, pp. 74–134, and particularly note 30, p. 83, where the quotation from Husik gives a wrong impression and should have been supplemented by the other statement on the same page of Husik's "History", viz. 276, 3, giving the opinion of Judaism, which is that of Maimonides, viz. "that a man may have all the qualifications and yet be prevented from prophesying if God... does not desire that he should."

72, l. 10: The reference is to Bereshit Rabbah, 85. The statement in the note is due to a regrettable misunderstanding of Prof. Ginzberg's remark. Prof. Ginzberg doubted whether the Rabbis meant what Albo makes them say.

73, l. 5, וזהו שאמר: The explanation is taken from Nahmanides ad loc.

79, n. 9: In the passage quoted from Bereshit Rabbah 12, 4, כותי means Samaritan, as evidenced by the MSS. and the uncensored editions.

93, l. 2, ושעור הכתוב: This explanation is taken from Kiddushin, 78b, top, where the reason is given; compare also XXXII מדות of R. Eliezer b. R. Jose ha-Gelili.

105, l. 15, מתן תורה: At the revelation all Israel were prophets. Cf. Midrash Haggadol, II, 237: וירא העם, מה

ראו כבוד גדול, ר' אליעזר אומר מניין שראתה שפחה בישראל מה שלא ראה גדול שבנביאים שנ' וירא העם מה ראו כבוד גדול ראו.

105, l. 16, לאהרון ומרים: At that moment they were unfit for a divine revelation; cf. Ginzberg, Legends, III, 257, l. 5 and references in VI, n. 491, p. 91.

106, l. 9, לברוך: That Baruch was worthy of prophecy but because of the exile did not become a prophet, is a statement taken from Mekilta, ed. Friedmann, 2b.

118, l. 6, רבותינו: Cf. Bereshit Rabbah 16, 6 and the numerous parallel passages given by Theodor.

118, l. 8, לא התיר: Bereshit Rabbah 34, 13 and Sanhedrin 59b.

121, l. 8, and 204, ll. 7–8: The talmudic expression is הלכה and not קבלה (Cf. Yebamot 76b), and it is beyond any doubt that Albo had no other reading, since קבלה in the talmudic sources stands for Prophets and Hagiographa. Cf. Bacher, Terminologie, I, s. v. קבלה. On the use of קבלה in the sense of tradition, compare Ginzberg's note in Efros, "Philosophical Terms in the Moreh Nebukim", p. 142. Albo, however, is not responsible for the change of הלכה into קבלה. Ibn Ezra (end of נח) writes ואם קבלה נקבל, which shows that the change antedates Albo.

126, l. 13, וכן שלמה: Cf. 'Erubin 21b and parallel passages.

127, l. 16, נאסר: Cf. remarks on 118, l. 8.

133, l. 14, התנשאות: Cf. Bereshit Rabbah, 24, 6, אין הראשונים תולדות, and Pirke de Rabbi Eliezer 22: . . . שלא היה קין מדמותו ולא מצלמו של אדם . . . עד שנולד שת וכו'.

140, l. 6, שזהו חמשים: Cf. Yerushalmi Berakot IV, 7b and Midrash Shemuel 50 and 52.

141, l. 16: ויקרא רבה is either a copyist's mistake or an inaccurate quotation. Read במדרש משלי, where it is found in chapter 9, ed. Buber, 61. Ibn Adret in his Responsa, I, 92, quotes this statement from מדרש משלי, and it is not likely that Albo had it before him in Leviticus Rabbah; cf. following note.

141, l. 18, נראה: This explanation hardly differs from that given by Ibn Adret, Responsa, I, 93.

143, l. 15: Albo refers to the statement found Shabbat 115a and 115b about כתב עברי as a script different from that in use, i. e. the old Hebrew script.

143, l. 16: בלי ספק modifies the entire sentence, and the meaning is that the passage in Shabbat proves beyond doubt (בלי ספק) that the script used now is not the Hebrew.

146, l. 11, רבותינו: Bereshit Rabbah 48, 9 and parallel passage in Theodor.

148, n. 1: This is not quite correct, as Yelammedenu and Tanhuma often describe the very same Midrash, and as a matter of fact the title page of the first edition of Tanhuma reads מדרש תנחומא הנקרא ילמדנו. Whether the 'old' Yelammedenu antedates the 'old' Tanhuma is a very mooted question (cf. Ginzberg's essay on the Yelammedenu in גנזי שעכטער), but with later authors like Albo, תנחומא=ילמדנו and his reference is to Tanhuma=Yelammedenu, Shemini 8, ed. Buber, III, 29, bottom, where our texts have not the sentence mentioned by Albo, but the parallel passage, Vayyikra Rabbah, 22, 7, has 'ה מתיר אסורים מה שאסרתי לך התרתי לך; cf. also Midrash Tehillim, ed. Buber 535 and the note by the editor.

160, l. 7, מה אנוש: The explanation is given by Gersonides in his commentary.

162, l. 6, last word: for שעשר read שעשה.

171, l. 20: for ובדבריים שאפשר שפול read ובדברים שאפשר שיפול.

177, n. 2: The Ritba (ריטב"א) in his commentary on Megillah quotes likewise the statement of the Tosafists.

184, l. 16, לבעל דין לחלוק: This statement is directed against Sifre, Deut. end, where the view is expressed: אבל באומות קם.

189, l. 6, רבותינו: Cf. Tanhuma, ed. Buber, I, 139.

192, l. 12: Cf. Baba Mezi'a (Mishnah) 33a, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי ע"ה.

200, top, רבותינו: The oldest source for the 'emendations of the scribes' is Mekilta, Shirah, ed. Friedmann, 39a–39b. Albo, however, seems to have made use of Tanhuma, Beshallah, 16.

203, l. 4: for שלמד read שלמה.

203, l. 6, רבותינו: Cf. Gittin 60b.

204, l. 5, פעמים הרבה: This is not a literal quotation. A question זו מנין לך to which the answer is הלכה למשה מסיני (writes Dr. Ginzberg) is not known to me, but Albo no doubt is paraphrasing the talmudic terms,

מנלן and מנא הני מילי, to which the answer sometimes is הלכתא, i. e. הלכה למשה מסיני; cf. Shabbat 132a, Pesahim 82b, Sukkah 28a and 34a.

204, l. 7, אם קבלה וכו': Cf. note on 121, l. 8.

204, l. 15, אחרי רבים: Cf. Baba Mezi'a 59b.

208, n. 3: The reading נחת רוח וכו' is found in none of the numerous places where the haggadah is given (Cf. Theodor on Bereshit Rabbah 44, 1), nor can Albo have had a different reading, since this haggadah is based upon אמרת ה' צרופה, which requires לצרף of our texts.

210, l. 12, גדול: Cf. Baba Kamma 79b: שור שביטלו ממלאכתו ה'.

221, note: It is more likely (writes Prof. Ginzberg) that Albo made use of the *source* of R. Behai, which is the commentary of Nahmanides. There is no trace of R. Behai in the 'Ikkarim, but of Nahmanides' commentary there are many.

227, l. 5, בבת קול: Cf. Sotah 48b: משמתו חגי זכריה ומלאכי. . . היו משתמשים בבת קול.

227, l. 12, ולא יחמוד: Albo had very likely in his mind the stories given in Yerushalmi, Peah, III, 17d.

231, top, לקשר וכו': Cf. Zohar, I, 206b.

237, bottom: The passage Baba Mezi'a 71a, bottom, seems to have escaped Albo, since according to the Talmud it is permitted to take interest from a גר תושב, while Albo prohibits it.

246, ll. 5–6, נגד השם . . . כנגד האדם: Cf. Mekilta Bahodesh 8, ed. Friedmann, 70b on the five commandments concerning God which were written on one of the tablets and the five concerning man on the other tablet.

248, l. 16, יש מי שאומר: Tosafot on the Pentateuch in הדר זקנים and in דעת זקנים on Exodus 20; cf. also Rashbam and חזקוני ad loc.

250, n. 1: Albo's objection (writes Prof. Ginzberg) is quite clear. He says: The rest on the seventh and not on any other day can be explained only as a memorial of the creation of the world; but if so, the other reason, viz. to remember the exodus, is not at all necessary, since it would not explain why one must rest on the seventh and not on any other day.

255, bottom, רבותינו: Cf. Kiddushin 39b, bottom.

256, n. 2: The source is of course (writes Prof. Ginzberg) 'Abodah Zarah and not Yalkut, which was hardly known to Albo. אתגרה and not אגרה is also the reading of Yalkut Machiri, Ps. 34, 13.
268, l. 9, רבותינו: Cf. Nazir 23b.
273, l. 15, תא–עלה: a talmudic expression; cf. Berakot 30b.
282, l. 5, שאין–בריה: Cf. Mekilta, Mishpatim, 20, ed. Friedmann, 98a.
286, n. 5: The story of the staff is widely spread in the literature of the East and West; cf. Benfey, Pantschatantra, Einleitung, 604, Steinschneider, ZDMG., 27, 563 and Wünsche, Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, 11, 48–59.
290, note: In the lengthy form of the story, the wise man who gave the advice is Saadia.
233, l. 3, רבותינו: Cf. Seder 'Olam, 6 and Bereshit Rabbah, 55, 5.
333, l. 9, ר' עקיבא: Cf. Baba Batra, 10b, middle of page.

Volume Four, Part I

P. 4, l. 17: צוח, to proclaim, in reference to the Bible, is a favorite expression of Tanhuma; cf. Bacher, Terminologie, II, s. v.
16, n. 1: The Aristotelian theory concerning comets is first quoted by R. Hai in his commentary on Berakot; cf. אוצר הגאונים, I, 91.
19, l. 11, ידעת: Cf. Kimhi ad loc., with whose commentary Albo was certainly familiar.
23, l. 15, סתמית: There can be no doubt, however, that R. Akiba, who is mentioned shortly before, is the author of this mishnah. The second chapter of Abot does not contain any anonymous mishnayyot.
31, l. 4, להתפלל: Cf. II Sam., 15, 31, which is rather too short to be described as a prayer. The Haggadah, however, finds in many Psalms references to David's prayer for help against Ahithophel; cf. Abot 6, Bereshit Rabbah, 32, 1 and 38, 1.
34, l. 2: Prof. Ginzberg writes: I do not find this statement either in Yalkut Reubeni or anywhere else, though the relation between Isaac and Mars is quite in-

telligible from the point of view of the Cabalists, for whom Isaac represents justice and strength, דין and גבורה in cabalistic terminology. Cf. Zohar II, 266a and b. And hence the statement that while Isaac was bound on the earthly altar, Mars was bound on the celestial one. Cf. Yalkut Hadash, s. v. Isaac, 22.

36, n. 2: Prof. Ginzberg thinks that הפילוסוף is here opposed to תורני and does not refer to any specific person.

42, l. 9, איוב: The very profuse interpretation of Job's discussion with Eliphaz is taken from Gersonides' commentary on Job 3, end and 5 end.

42, n. 2: Cf. Gersonides ad loc., לא ישיגו האמתות והקיום מעצמותם, and cf. previous note.

50, l. 5, הפילוסוף: Aristotle. Cf. Moreh Nebukim, III, 17.

52, l. 16, אם מעט: Cf. Eccl. 5, 11.

53, top: The main passage on the results of הרהור ע"ז is Kiddushin 39b, but Albo quotes a shorter reference to it from a halakic passage, which thus gives it a more authoritative character.

53, ll. 5–6, שהאדם–ללבב: Cf. I Sam. 16, 7.

55, l. 8, עובד מאהבה: Job was only עובד מיראה and hence his trials. Cf. note on p. 95, l. 16.

56, n. 3: Cf. Ginzberg, Legends, V, 384, end, note 14.

61, n. 2: Prof. Ginzberg writes: I am inclined to believe that Albo quotes here בראשית רבתי of R. Moses ha-Darshan and not Baba Batra. The sentence עתיד הקב"ה וכו' could never have formed a part of the Haggadah in Baba Batra, but it fits well the character of בראשית רבתי.

68, l. 5, שאמרו: Cf. Ta'anit, 7a, top.

68, n. 2: Albo follows the Targum, who translates מטול צלותא וכו'; cf. following note.

68, l. 10, בתפלת הרבים: This contradicts Ta'anit, 9a, מטר בשביל יחיד. Albo, however, speaks here of rain in the sense of פרנסה, concerning which it is said there, פרנסה בשביל רבים, and consequently he explains רבים=אדם רב against the Targum (cf. previous note) דבר נש רב.

74, l. 8, מדה: Cf. Nedarim 32a and Sanhedrin, 90a, bottom, as well as the numerous references in Ginzberg, Legends, V, 427, n. 172.

75, n. 2: This rendering of נוה is taken from Gersonides ad loc.

95, l. 16, ירא אלהים: Cf. the controversy on this point in Sotah, 27b, bottom (Mishnah), where Rabban Johanan ben Zakkai maintains שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה, and cf. Ginzberg, Legends, V, 382, n. 4.

98, n. 4. This interpretation is not original with Albo, who drew on Ibn Ezra, Lev. 26, 21, where the reason for the identification of קרי with מקרה is given.

100, l. 15, בשכר: The source of Yalkut to which reference is made in the note is Eliyahu Rabbah XXII (XXIV), 125, ed. Friedmann, where the reading is שתי דמעות (as דמעה is fem., שני of our text is a copyist's error), while Yalkut (already in the first edition) has שלש, but Yalkut agrees with our text of Eliyahu Rabbah in reading נתנו לו הר שעיר instead of זכה ויצאו ממנו האלופים of Albo.

104, l. 6, מונע דרכי התשובה: Cf. Yoma (Mishnah) 85b and 87a; cf. also Ginzberg, Legends, VI, 222, top.

110, l. 12, אודך וכו': The reading of A seems to go back to a different reading of Niddah 31a, which is quoted by Albo above, p. 40, in conformity with our texts of the Talmud.

113, l. 16, אין צדיק: Cf. Eccl. 7, 20.

114, n. 4: In the English, line before last, read "the Jews" instead of "Israel", so as to conform to the Hebrew text. The reading of A agrees with the popular way of quoting this saying, which has לישראל, very likely because the saying is given in the Talmud in connection with the statement שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן לישראל וכו'. That ברזא is the correct reading and not ורדא is evident from Lev. Rab. 35, 5 end, where this proverb reads: יאה מסכניתא לברתיה דיעקב כערקא סומקא וכו', and ערקא, of course, =ברזא.

115, l. 13, בחטא: Albo follows Rashi's explanation of בעטיו, but very likely it is=בחטיו. It is true, however, that Targum Ruth, end and Koheleth 7, 29, take עטיו like Rashi.

116, l. 16, יחזקאל: Cf. Mekilta R. Simon, 106 and Shabbat, 32b on the question under what circumstances children suffer for the sins of their parents. See

also Ginzberg, Legends, VI, 40, n. 217 and 48, n. 251.

117, l. 4, יסורין של אהבה: Cf. Berakot, 5b.

117, l. 5, נסיון: Cf. Abot, 5, 1.

118, l. 7, הגמול: In editio princeps (last chapter of תורת האדם), p. 93a.

119, top: In the parallel passage, p. 128, l. 11, S has likewise הגאונים and not הגאון, and hence it is very doubtful whether the reference is to Saadia's אמונות ודעות.

127, l. 18, שלא וכו': Berakot, 25b.

128, l. 4, מאהבה: Cf. Sotah 31a and cf. notes on pp. 55, 8 and 95, 16.

129, l. 15, ר' עקיבא וחבריו: I. e. the so-called ten slain by the government, who were distinguished for their piety and learning. Cf. Ginzberg, Legends, V, 30, and note 85.

134, ll. 2–4: Both explanations are taken from Ibn Ezra ad. loc.

134, l. 15, הלומים: The fanciful explanation is found in Targum and Ibn Ezra ad. loc.

135, ll. 13–14, כסא הכבוד: Cf. Shabbat 152b (middle of page).

140, ll. 5–6, הנראה–הנשמע: Cf. Mekilta Bahodesh, II, end, ed. Friedmann, 63b.

142, l. 5, צדיק ממנו: Cf. Berakot, 7b, towards the end: צדיק ממנו וכו'.

146, l. 5, רבותינו: Cf. Tanhuma, ed. Buber, III, 89ff., whence Yalkut.

147, top, להשמיד: Cf. Esther, 8, 11.

147 (English, l. 14): For Yurkemi read Yorakmi, as it is a theophorous name composed of יו (=יהוה) and רקמי, in Syriac, hail. Cf. Ginzberg, Legends, VI, 417 beginning of note 87.

149, n. 1: The data in Jastrow (writes Prof. Ginzberg) are not correct. For the exact identification of these plants, cf. Löw, "Flora der Juden".

150, l. 2, כלומר: Cf. the commentary מצודת דוד ad loc.: זבחי עבודת גלולים שהוא דבר שאין בו חיות כמת. Prof. Ginzberg does not think that this commentator made use of Albo, but that both made use of a common source.

155, l. 17, בלתי משתנה: Cf. Ibn Ezra on Deut. 32, 39.
169, l. 3, והרבה דברים: Cf. Ibn Ezra on Gen. 27, 40, whose words Albo uses here without giving him credit.
169, ll. 11–12, תפלט וכו': Cf. Job, 21, 10.
172, l. 13, המפרשים: Joseph Kimhi and Gersonides. Cf. רד"ק and רלב"ג ad loc.
173, l. 9, נראה: Cf. Ginzberg, Legends, IV, 202–226 and the corresponding notes in vol. VI.
174, l. 5, שאחר הלקיחה: Cf. Rashi and Kimhi ad loc., both of whom (Kimhi with a rationalistic interpretation!) maintain that Elijah sent the letter after his translation. Their source for this strange statement is Seder 'Olam XVIII, end, ed. Ratner, 73.
179, l. 6, במצוה: Cf. Abot, 2, 1.
184, l. 8, שוא: Cf. Malachi 3, 14.
185, l. 3, רבותינו: Cf. Rosh Hashanah, 18.
186, l. 10, בספרי: Prof. Ginzberg writes: This haggadah is not found either in Sifre or in any other source. The nearest to it is Debarim Rabbah 2, 8: אתה התחלת לבוא אצלי שנאמר . . . הסנה.
187, l. 9, שלש: Cf. Gersonides' commentary on I Sam. 26, 10.
189, l. 10: The passage in Tanhuma referred to is taken literally from the Talmud, Kiddushin, 38a (cf. also the numerous parallels in margin) where יושב is found as given by Albo; and as for the variant סופר instead of ממלא, cf. Variae Lect., Rosh Hashanah, 11a, where several witnesses are quoted who have not ממלא but חושב, which is almost identical with סופר of Albo.
193, l. 14: Yalkut in I, 764 has culled from different sources (Yelammedenu, Tanhuma, etc.) a number of haggadot concerning the sin which caused the doom of Moses and Aaron, but none of them is quoted by Albo, whose words המזלזל וכו' are not found either in the sources quoted in Yalkut or anywhere else, as far as I am aware (writes Prof. Ginzberg). That the expression 'rebels' used by Moses was his grave sin is stated in many sources. Cf., for example, Tanhuma, ed. Buber, V, 11, Tanhuma Vaëthanan, 6, Midrash Petirat Mosheh in Jellinek, Bet ha-Midrasch, I, 117, and in many other places.

199, ll. 6–7, והמדברים ברוח הקדש: On the expression מדבר ברוח הקדש, cf. Malter, J.Q.R., N.S., 482, n. 82, who gives a long list of authors who make use of this expression, but does not include Albo. As to the origin of the phrase, Malter traces it back to Maimonides, Moreh Nebukim, II, 45, which is perhaps correct as far as the post-Maimonidean writers are concerned, who might have followed their great master. It is, however, certain that Maimonides did not coin the phrase. In the Arabic text Maimonides uses the phrase in Hebrew, which shows that it was a current expression. It was found in מדרש שכל טוב (p. 321), which was composed before Maimonides was born. We are dealing therefore with a midrashic expression, though it is no longer found in the Midrashim now extant. Note that מדרש שכל טוב, like Albo, has: אליפז היה מדבר ברוח הקדש.

202, ll. 14–15: The great miracle was not the standing still of the sun—this happened several times in the time of Moses, cf. Ginzberg, Legends, VI, 245—but that it took place at Joshua's bidding; cf. Kimhi on Josh. 10, 14.

217, l. 9, החכם: Is it a pure coincidence (writes Prof. Ginzberg) that Albo chose as an ideal prayer the Jewish parallel to the Lord's Prayer?

222, l. 9, הרמב"ן: Cf. his commentary on Deut. 30, 11.

228, n. 1: Cf. remarks above on p. 98, n. 4.

238, n. 2: This translation is found in as early a source as Targum! Cf. also Ps. 82, 7, where Rashi has for כאדם of the text כאדם הראשון.

241, l. 6 to end of page: Literally taken from the commentary of R. Isaiah di Trani on I Sam. 13, 1.

248, ll. 8–9, קל וחומר של שטות: I know only one other passage (writes Prof. Ginzberg) where this expression occurs. Cf. Rashi on Gen. 4, 24, who quotes it from Bereshit Rabbah, 23, 4, while our texts and MSS. (with exception of one) have קל וחומר של חשך in Bereshit Rabbah.

254, n. 4: I do not think (writes Prof. Ginzberg) that Albo thought of the Aristotelian Ethics in this connection. The Jewish moralists have created a special term for this mode of repentance: תשובת הגדר. Cf., for

example, רוקח, Hilkot Teshubah, 5. Maimonides, Yad ha-Hazakah, Hilkot Deot, 2, is very likely dependent on Aristotle. There is no doubt at all that Maimonides, Shemonah Perakim, ch. 4, is based on Aristotle's Ethics.

255, l. 3, שהמחטיא וכו': A rationalization of the statement in Abot 5, 18.

265, l. 1, שיצרו–יום: Cf. Kiddushin, 30b: יצרו . . . יום ומבקש המיתו; the two last words are paraphrased by Albo ומפתה אותו לחטוא.

266, l. 2, לית: A very favorite phrase in the later rabbinic literature to describe the atheist. It is first found in Targum Jonathan on Gen. 4, 8, where it is given as the slogan of Cain!

267, l. 4, רבותינו: The source of Yalkut is Bereshit Rabbah, 34, 10; cf. the very numerous parallel passages in ed. Theodor.

271, top: The explanation of Isaiah 56, 16–17 seems to be based upon that given by R. Abraham bar Hiyyah in הגיון הנפש, 11a.

Volume Four, Part II

285, l. 7, מצטער: Cf. Sotah, 14a, אמר משה הרבה וכו'.

288, l. 11, במקומות רבים: Cf., for example, Berakot, 13b, 47a; Baba Kamma, 92b; Shebu'ot, 18b.

289, l. 11, רבותינו: It is worth noting that Albo, against our texts and MSS. (with the exception of one, cf. Dikduke Soferim, ad loc.), does not read לא פריה ורביה, though Maimonides, Yad ha-Hazakah, Hilkot Teshubah, 8, 2, R. Meir Abulafia כתאב אלרסאייל, 53 and Nahmanides, שער הגמול, ed. princeps, 104b, agree with our texts. That this is not an abbreviated text can be seen from the remarks of the Tosafist R. Simson ben Abraham who, in his polemic against Maimonides, writes (כתאב, 108): ומתוך דבריו נכר שלא עיין בספר שכתב ולא תשמיש ח"ו לא הזכירו תשמיש. He objects not merely to Maimonides' substitution of תשמיש for פריה ורביה but to the assumption that the Talmud would at all mention פריה ורביה in this

connection; and in quoting the text he offers one identical with that of Albo. The note of the editor of the כתאב to p. 53 is to be corrected accordingly.

291, l. 13, במלת הלשון: A combination of Yezirah I, 2 with 6, 10.

297, l. 13, מזומנים: Cf., for ex., Ketubot 103b and ‘Abodah Zarah, 17a, bottom.

298, top: The text of the editions has אברך, which can hardly be correct, as nobody—not even the patriarch—would address the high priest: young man! but רבי of Albo is not a great improvement. The patriarch surely did not say to R. Ishmael: Rabbi. Nahmanides, שער הגמול, 90a, has: והיה ר' ישמעאל בוכה אמר לו רבן שמעון בן גמליאל . . . לשתי פסיעות וכו'. I take (writes Prof. Ginzberg) לשעה קלה of Albo as an erroneous explanation of the abbreviation לש"פ, misread as לש"ק, and בגן עדן as an explanation of חלקן של צדיקים, and hence the tautology בגן עדן בחלקן של צדיקים, as if there were others than צדיקים in Paradise.

298, l. 4, במסכת נדה: The story occurs neither in the treatise Niddah nor anywhere else in our texts of the Talmud and Midrashim! A story about the transportation of the corpse of Rabbah b. R. Huna and of that of his friend is given in Mo‘ed Katan 25a–25b, but it is entirely different from that given by Albo.

299, n. 1: The exposition of R. Aaron Halevi was known before the recent edition of his work by Bamberger, as it was given in full by R. Jacob ibn Habib in his עין יעקב, Berakot (Yerushalmi) II, end.

303, l. 7, מרבותינו: Cf. Sanhedrin 92a, bottom; on the reading נמורים—not in our texts!—see the remarks of R. Simson b. Abraham in כתאב אלרסאייל, 109–110. Cf. also Ta‘anit, 7a, top and Bereshit Rabbah 13, 6. According to the last source צדיקים is to be taken in the sense of Israel, in opposition to רשעים—the other nations.

304, bottom: The expression is found in the responsa collection of Nahmanides (תשובות שאילות לר' משה בר נחמן), no. 284. He also refers in his other writings to this view; cf. שער הגמול, 97a, seq.

310, top, במדרש שיר השירים: The reference is doubly wrong

(writes Prof. Ginzberg). In the first place there is no 9, 3 in Midrash Shir ha-Shirim, as the biblical book consists of eight chapters only, and secondly, this haggadic statement is not found there at all! The source of Albo—or perhaps of Nahmanides' שער הגמול, of the data of which Albo made free use!—is אגדת שיר, ed. Schechter, 34=Buber, מדרש זוטא, 29. Schechter, p. 98, enumerates a number of mediaeval authors who quote the haggadah, but he does not mention Albo.

310, n. 4: The quotation is from ch. 30, where our texts agree literally with Albo and Nahmanides (cf. preceding note) שער הגמול.

312, top: The reference in the note should be corrected thus: Otiyot R. Akiba, letter 'ט, ed. Jellinek, Bet ha-Midrasch, IV, 31. The statement of the Midrash is taken from Ketubot, 111a. I doubt (writes Prof. Ginzberg) whether Albo quotes directly; the quotation is abbreviated as in שער הגמול, and there is good reason to assume that Albo quotes from Nahmanides.

312, l. 13: Albo added גמורים. Cf. note on p. 303.

314, l. 12, בשער הגמול: Cf. editio princeps, 106b.

315, l. 11, הרשעים: Cf. Bereshit Rabbah, 33, 1; see a full discussion of this point by Nahmanides, שער הגמול, 90d.

316, top, ופירשו: The reference is to Abudrahim, יוצר לשבת, towards the beginning.

321, Hebrew n. 11: for קצ"ב read קנ"ב.

322, l. 2, יצטערו על המות: Cf. note on p. 285, l. 7.

323, l. 10, גיהנם: The identification of עיפתה with גיהנם goes back to Shemot Rabbah, 38, 3; cf. also Pesikta, XXIII, 120, ed. Friedmann.

323, l. 12, ולא כמות עצמו: Cf. Sanhedrin 104a (the remark on כאלמנה) and Ekah Rabbete, I, 45, ed. Buber. Albo makes use of this hermeneutical rule also in other places. Cf. the note on vol. II, 190, l. 18.

326, l. 2, יחלום: Cf. Is. 29, 8.

327, l. 1: Albo follows the traditional explanation of the Psalm as messianic; cf., for ex., Ta'anit 8b and Mekilta Beshallah, Shirah I, beginning.

330, bottom: The Talmud and the Midrashim do not know of גן עדן של מעלה, which is first met with in the

apocryphal Midrashim and in the cabalistic literature; cf., for ex., סדר גן עדן, Jellinek, III, 137, bottom and Nahmanides, שער הגמול, *passim.*

334, note 2: On this parable—of Hindu origin!—cf. Malter, J.Q.R., N.S., III, 454–456, who, however, failed to refer to the oldest rabbinic source in which it occurs; cf. Mekilta, Shirah, V, end; Mekilta R. Simon 59 and—a slight allusion—Midrash Tannaim, 183. Cf. also the pseudo-Philonic writing, Biblic. Antiquit. 3 A: quosque iudicem inter animam et carnem.

336, l. 2, לשכח: I believe (writes Prof. Ginzberg) that it means to efface the effects of habits to which one was addicted in life. Albo would never have stated such an absurdity as that after death one must be punished that he give up his bad habits.

336, l. 3, רבותינו: The reference is very likely to the Mishnah, Eduyyot, 2, end.

338, ll. 12–13, לקצת החסידים: Such legends about saints who visited their homes after death are referred to in Ziyyoni, ויחי, toward the beginning, Maasehbuch, ed. Rödelheim, 63b and Shebet Musar, XXXVIII, 114d. I am inclined to the assumption (writes Prof. Ginzberg) that the mediaeval authors had these stories before them in some of the lost Midrashim.

344, l. 4, אנשי כנסת הגדולה: Albo is in the habit of speaking of the prayers as the work of the men of the Great Assembly, and his justification is Berakot 33a; cf. above, notes on Vol. II, 90, l. 16; III, 45, l. 5.

346, top: This division of man's life is very popular with the Jewish authors of the middle ages, philosophers as well as Cabalists; cf. מלמד התלמידים, 57b and R. Behai, commentary, חיי שרה. For a large collection of the passages in which it occurs, see Löw, "Lebensalter," 27–29.

346, l. 3, שתקן: Cf. Berakot, 48b.

347, l. 13, והר' מאיר: The reading of D ר' אהרן הלוי=והרא"ה is not very likely, since Albo would not have placed the pupil before the master.

349, l. 16, קצת הפייטנים: Ibn Ezra mentions ר' ישועה as one who takes the awakening figuratively to signify the rise of Israel to power.

350, l. 7, קצת האחרונים: Very likely Galipapa; cf. ch. 42.

361, l. 5, אנקלוס: On this interpretation of Onkelos, cf. Nahmanides, שער הגמול, 90b, where the difficulty raised by Albo is discussed.

362, l. 13, רב–כלפי חסד: The attributes of God are here mentioned in accordance with Rosh Hashanah, 17a.

363, l. 3, שנתנכו: Cf. Bereshit Rabbah 44, 4 and the parallel passages given by Theodor.

363, n. 1. This explanation of Gen. 15, 6 is not original with Albo; cf. חזקוני ad loc.

372, l. 4, הצרות המתרגשות וכו': A favorite phrase in the later liturgy. In the Talmud: פורעניות המתרגשות; cf. Baba Kamma, 80b.

384, l. 6: Cf. Ibn Ezra, Deut. 32, 39.

385, l. 5, ויחזו: Cf. Ibn Ezra and Nahmanides ad loc. as well as Moreh Nebukim I, 5.

391, l. 7, איך: This argument against the literal explanation of this verse is found already in Sifra ad loc., which is also the source of Onkelos.

392, l. 7, פירוש: Is taken from Nahmanides ad loc.

395, l. 4, אחר המות: Cf. Ibn Ezra and Rashi ad loc.

399, l. 7, והמיתה הכפולה: Cf. Tikkune Zohar, 69b, 87b and Midrash Haggadol ad loc.: מות בעוה"ז תמות בעוה"ב. Albo either quoted directly from Tikkune Zohar or from the midrashic source used by the latter; cf. also Berakot 10b: מת בעוה"ז ולא תחיה לעוה"ב.

401, l. 4, לנפש: Albo speaks of those passages in the Bible where the phrase הכרת תכרת הנפש or ונכרתה הנפש are used and he finds in the expression the punishment after death. Nahmanides in his commentary came to the same conclusion by the same argument and it is almost sure that Albo is dependent on Nahmanides.

404, l. 3, כל זרע: Cf. Abot, 5, 1–2, and see Ginzberg's remarks in גנזי שעכטער, I, 26, top.

404, l. 4: The haggadah often speaks of these two pious men in the pre-Abrahamic time; cf. Ginzberg, Legends, V, 225, n. 102 and Seder 'Olam Rabba, ch. 2.

421, l. 5, שיתפרש: Cf. Ibn Ezra ad loc.

421, l. 12, ובשליתה: Cf. Ibn Ezra ad loc.

424, l. 6. The reference to Midrash Aggadah is a mistake, as there is nothing there that corresponds to the

quotation by Albo. The first part ומחץ–דוד is found in Rashi ad loc., but Albo is undoubtedly quoting a Midrash and not Rashi. R. Behai ad loc. has אראנו ולא עתה זה דוד אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח. Albo agrees literally with R. Behai except that the latter has the haggadah in connection with the first part of the verse, while Albo has it as a comment on the second part.

428, l. 10, שכתים: That כתים stands for Rome is an old tradition found in as early a source as Onkelos, Num. 24, 24. What Albo says about the fourth beast standing for Greece and Rome is taken from Ibn Ezra, Dan. 2, 24.

430, l. 2, חותם הנביאים: This epithet applied to Malachi is often met with in Maimonides, and it is generally assumed that it is an Arabism, as the Mohammedans call Mohammed by this name. I am, however, (writes Prof. Ginzberg) sceptical about this view since it is also found in רמזי הפטרות by R. Eleazar Rokeah (haftarah of Shabbat ha-Gadol), who was far removed from being influenced by Arabisms.

435, l. 2, הקסם: On the mother of Sisera as a witch, cf. Ginzberg, Legends, IV, 38-39, and it seems as if Albo was acquainted with the legend given there, the source of which is Jerahmeel; cf. Legends, VI, 198, note 88.

436, l. 12: Cf. I Kings, 18, 44.

443, l. 6, לאחר: An allusion to the well known saying attributed to Aristotle about the true friend being an "alter ego." Cf. Ginzberg, Rev. d. Etudes Juives, 1914, pp. 137–138.

444, l. 5, אחיתופל: Cf. Midrash Tehillim, 55, 110–111, ed. Buber and Talmud Kallah, VIII, 108b, ed. Wilna.

446, l. 12, שהשכינה מצטערת: On this point see Ginzberg, Legends, VI, 25, bottom, to 26.

447, l. 13, כנסת הגדולה: Cf. above, note on 344, l. 4.

449, l. 6, שלו וכו': A Hebrew translation of Dan. 4, 1.

449, l. 7, פשתנו: A talmudic phrase; cf. Sanhedrin 101a.

459, l. 7, כלומר: Cf. Rashi ad loc.

463, l. 5, מה: Cf. Job, 25, 4.

464, l. 15, וכי תמצאן: Cf. Deut. 32, 21.

465, l. 12, זכור מקור: Cf. Ibn Ezra ad loc. זכר שם הפועל, while Targum: אזכר.

465, l. 14, מה וכו': This is Rashi's explanation ad loc.

472, l. 13, רבותינו: Cf. below 489, l. 10, quotation from Rabbah de Rabbah: ואין ארץ אלא ארץ החיים.

475, n. 1. This resemblance between Jewish and Roman law has been noticed by many; cf., for ex., Zadoc Kahn, "L'Esclavage," 40 (Hebrew translation by Fuchs), but it is only a resemblance, as the two systems differ on this very essential point. According to Jewish law a slave can acquire but not possess, while according to the Roman law he can not acquire, he can only act as a medium and hence a slave can acquire possession for his master but not for any body else (L 34 § 2, D 41, 2: nam et servus alienus... sive a me sive a nemini possideatur potest mihi adquirere possessionem, si nomine meo eam adipiscatur), while according to Jewish law a slave can represent any body else; cf. also Rubin, "Das talmudische Recht," Wien, 1920, pp. 53–54.

478, top, כל העולם: In Ps. 89, 3 עולם is taken to mean world, and the translation of the words of the Psalmist is: By (not 'with') mercy was the world built; cf. Sifra, 20, 17; Yerushalmi Yebamot 11, 11d; Sanhedrin, 58b. This explanation of the biblical verse was accepted by the church father Aphraates; cf. Ginzberg in Jew. Encyc. I, 665, note.

483, l. 17, אחור: Cf. Targum and Ibn Ezra ad loc.

484, l. 10, בר מינן: Albo undoubtedly refers to the Jewish custom of using this expression when mentioning something evil; cf. Levita, תשבי, s. v. בר 2: כשזוכרין איזה חולי רע או מיתה משונה וכדומה לזה אומרים בר מנן פירוש חוץ ממנו. In modern times the Hebrew equivalent לא עלינו (cf. Lam. 1, 12, לא אליכם, and the remark thereupon in Sanhedrin 104b, where Rashi has עליכם!) is used in that sense, while בר מינן means a corpse. As far as I am aware (writes Prof. Ginzberg) Albo is the first author to refer to the phrase בר מינן, which is perhaps modelled after the Latin "absit."

487, l. 11, חנינא: The Talmud has many stories about this saint who lived on a measure of carobs from one week's end to the other; cf. Ta'anit 24b–25a.

489, l. 10, ואין ארץ: Cf. above, p. 427, l. 13: ירושת הארץ היא ארץ החיים.
490, l. 2, חכמים גדולים: On the tribe of Issachar as the tribe of scholars, cf. Ginzberg, Legends, II, 144, 198, 221; III, 193, 197 and the notes referring to these passages.
494, l. 18, אליהו: Cf. Ginzberg, Legends, VI, 316, n. 3.
495, l. 9, איננו אליהו: Cf. Ginzberg, Legends, VI, 316, n. 3.
497, top, הקנינים: Cf. Sifre, Numbers, 40: וישמרך בנכסים.
497, l. 3, התורה: Sifre, Num., 41: יאר זה מאור תורה.
497, l. 5, השלמות השכלי: Sifre, Num., 41: ויחנך בדעת בבינה ובהשכל.

GENERAL INDEX[1]

AARON, II, 170; III, 78; prophecy came to—through mediation of Moses, III, 105, 106, 183, 200, 201; IV[1], 195; sin of —, IV[1], 201, 203; IV[2] 312, 313, 352.

Aaron Halevi,—on human intellect, IV[2], 299; — on resurrection, IV[2], 300, 302, 353.

Abarbanel,—criticizes Albo, III, 163, n. 3; IV[2], 428, n. 4.

Abarim, mountain, IV[1], 203.

Abaye, IV[2], 284, 285, 307.

Abel, I, 87, 106, 107, 108; III, 61, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136.

Abel-Meholah, II, 217, 218; III, 102; IV[1], 172.

Abigail, IV[1], 94.

Abimelech, I, 82, 87; III, 61; IV[1], 94.

Abin, Rabbi, the Levite, II, 195, 196.

Abinoam, IV[1], 94.

Abiram, II, 170.

Abner, IV[1], 250.

Abraham, I, 7, 18, 31, 64, 78, 87, 114;—preached the unity of God, I, 115; 131, 170; complete Torah not given to—, I, 171; II, 98, 116, 118, 177, 181; III, 61, 120, 124, 155, 174, 189, 200, 240, 295, 300, 314, 316, 332, 333, 344; IV[1], 34, 94, 102, 127, 128, 129, 181, 190, 214; IV[2], 345, n. 1, 362, 363, 379, 380, 382, 402, 403, 404, 405, 412, 441, 444, 446, 447, 448;—additional commandments given to, III, 118;—called friend of God, I, 23; III, 316, 332; —faith of, I, 176;—law of, see law.

Abraham, ibn Hisdai, III, 54, n. 1.

Abrahams, I., III, 238, n. 2, 290, n. 1.

Abram, see Abraham.

Absalom, II, 99; IV[1], 217.

Abtalyon, IV[2], 423.

Abulafia, Meir ben Todros Halevi, IV[2], 298, 347;—an opponent of Maimonides, IV[2], 298, n. 4.

Acts, classification of, I, 25; IV[1], 38–41; voluntary, compulsory and mixed, IV[1], 257–262; perfection attained by, III, 34 ff.; man must do many—to attain perfection, III, 38; —must be done with in-

[1] The Additions and Corrections are not listed in the Index.

tention to serve God, III, 40 ff.; not all human— lead to the realization of the purpose of man, III, 52 ff.; good acts determined not by reason but by divine command, III, 58 ff.; some—known to be good or bad by reason, III, 61 ff.
Acts of the Apostles, III, 240, 241, n. 2.
Adam, I, 18, 78, 104, 106, 108, 109, 149, 150, 194; III, 61, 120; flesh forbidden to—, III, 127, 128, 130; 131, 134, 174, 254; punishment of—'s sin inflicted upon all his descendants, IV^1, 115; 238; IV^2, 304; the righteous punished for—'s sin, according to Christians, IV^2, 306; — knew immortality of soul, IV^2, 398, 400; 402, 404, 412; — law of, see law.
Adam, Book of, IV^2, 338.
Adam, editor, IV^1, 248, n. 2.
Adamite law, the, see law.
Adler, Cyrus, I, xxviii.
Adler, Elkan, I, xxv, 192, n. 1.
Adonai-nissi, I, 13; II, 176.
Adonijah, IV^1, 37.
Adversity of the righteous and prosperity of the wicked, IV^1, 51–57, 107–144; IV^2, 473. See Providence, Prosperity of the wicked.
Agag, IV^1, 245, 248.
Ahab, I, 125; III, 159, 207; IV^1, 72, 95, 101, 164, 244.
Ahasuerus, II, 170.
Ahaz, I, 163; III, 235, 236; —'s days lengthened, IV^1, 103.
Aher, see Elisha ben Abuyah.
Ahimelekh, IV^1, 115.
Ahithophel, IV^1, 31.
Akiba, Rabbi, I, 194; III, 253, 333; IV^1, 53, 129.
'Akko, III, 144.
Albo, Joseph, I, 37, 53, n. 2, 61, n. 2, 79, n. 1, 126, n. 2, 138, n. 1, 139, n. 2, 192, n. 1, 196, n. 1; II, 7, n. 1, 8, n., 44, n. 1, 45, n. 2, 63, n. 2, 74, n. 3, 80, n. 1, 106, n. 3, 107, n. 2, 118, n. 5, 131, n. 1, 133, n. 2, 154, n. 3, 162, n. 4, 170, n. 1, 183, n. 5, 193, n. 2; III, 19, n. 1, 28, n. 3, 37, n. 1, 45, n. 1, 65, n. 1, 130, n. 3, 133, n. 2, 153, n. 3, 160, n. 2, 163, n. 3, 240, n. 3, 247, n. 4, 256, n. 2, 316, n. 2, 323, n. 2; IV^1, 2, n. 1, 15, n. 1, 16, n. 1, 21, n. 2, 28, n. 1, 58, n. 1, 74, n. 1, 75, n. 2, 83, n. 1, 91, n. 1, 114, n. 2, 124, n. 2, 126, n. 2, 134, n. 2, 163, n. 3, 175, n. 2, 179, n. 2, 188, n. 2, 209, n. 1, 230, n. 1, 249, n., 262, n. 1; IV^2, 275, n. 1, 281, n. 1, 291, n. 4, 296, n. 2, 298, n. 1, 327, n. 1, 363, n. 1, 377, n. 2, 387, n. 1, 393, n. 3, 428, n. 3, 489, n. 3.

Alchemy, I, 88.
Alcuin, III, 242, n. 1.
lexander, the Great, III, 228; IV^1, 159; IV^2, 420.
Alexander, of Aphrodisias, IV^2, 276, n. 2.
Alfarabi, holds that the first mover is dependent upon the First Cause, III, 31.
Alfasi, Halakot of, IV^2, 299, n. 1.
Algazali, II, 80, n. 1; III, 54, n. 1;—criticizes philosophic explanation of origin of plurality, II, 73.
Al-Harizi, IV^1, 30, n. 1.
Alkabitius, IV^1, 10, n. 1.
Aluphim, the, IV^1, 100.
Amalek, I, 29, 156; III, 221; IV^1, 239, 243, 244, 245, 248, n. 5.
Amalekite nation, the, IV^2, 425.
Ammi, Rabbi, I, 116; IV^1, 118; IV^2, 407.
Ammon, children of, IV^1, 241.
Ammonite nation, the, IV^2, 425.
Amon, III, 196.
Amoraim, the, III, 144.
Amos, IV^1, 67.
Amoz, IV^1, 180.
Anathoth, men of, IV^1, 142.
Angels, II, 66 ff.; see also Separate Intelligences.
Antiochus, IV^2, 418, 420, 427.
Antipope, Benedict, I, xv.
Antoninus, IV^2, 334.
Aphrodisias, Alexander of, IV^2, 276, n. 2.
Apostles, the, III, 240, 241.
Aquinas, Thomas, I, xix; II, 75, n. 2, 126, n. 1; III, 218, n. 2;—classification of law of, I, 2, n. 1, 79, n. 1; — 's classification of biblical laws, III, 218, n. 2; see also law.
Arab, —s, I, 193; II, 55, 67, n. 1; — philosophers, on origin of plurality, II, 73; IV^2, 496, n. 3.
Arabah, II, 120.
Arabot, IV^2, 310.
Aragon, king of, I, xv.
Aram, king of, II, 217.
Aramaic, language, III, 144; —translation of Pentateuch, I, 52, n. 1.
Aristotelians, Jewish, II, 44, n. 1; IV^2, 281, n. 2.
Aristotle, I, xxii, 1, 11, 72, n. 1, 79, n. 2:—on architectonic arts, I, 77, n. 1; III, 263, n. 2:—criticizes Plato, I, 82; 117, 119:—on the possibility of knowledge, I, 138, n. 1, 139, n. 1:—on the sense of touch, I, 192, n. 1:—on hexagonal cells of bees, I, 204:—on spontaneous generation, II, 7, 8, 30, 31:—on the composition of body, II, 38: — on homonym and synonym, II, 45, n. 3:— on active intellect, II, 62, n. 1; IV^2, 320, n. 1;—on color, II, 69, n. 1;—on dialectical and apodictic propositions, II, 78, n. 1; 100, n. 3:—on time, I, 11;

II, 110–114, 111, n. 2; time continuous quantity, III, 259, n. 1:—on eternity of the world, I, 117, 119; II, 113;—on motion, II, 116, n. 1; IV^1, 9, n. 2; II, 118, n. 5:—on privation, II, 143, n. 2:—on meaning of 'same,' II, 170, n. 1:—on light II, 188, n. 8:—'s simile of the bat, II, 189, n. 2; III, 214, n. 3:—holds that man alone has will, II, 211, n. 2:—holds that the elements are not in their purity, II, 214, n. 3:—on the transition between plant, animal and man, III, 5, nn. 1 and 2:—on human purpose, III, 14, n. 1:—on entelechy, III, 19, n. 1; 23, n. 1, 28, n. 3:—on relation of first mover to First Cause, III, 31:—on the doctrine of the mean, III, 58, n. 1, 127, n. 1:—on the axioms, III, 87, n. 1:—on the four causes, III, 217, n. 2:—on difference between sublunar and superlunar world, III, 294, n. 1:—on liberality, III, 304, n. 1:—on love or friendship, III, 316, n. 2, 323, n. 2, 327, n. 1, 331, n. 2, 338, n. 1, 339, n. 4, 340, n. 1, 342, n. 1:—on contraries, III, 336, n. 2, 347, n. 2:—on comets, IV^1, 16, n. 1, 17, n. 3:—on freedom, IV^1, 36, n. 2:—on God's knowledge of particulars, IV^1, 50:—on the natural places of the elements, IV^1, 58, n. 1:—on chance, IV^1, 66, n. 1:—on proof, IV^1, 77, n. 5:—on rumination, IV^1, 91, n. 1:—on the survival of the functions of the soul, IV^1, 138, n. 3:—on acts voluntary and involuntary, IV^1, 262, n. 1:—on difference between human and animal soul, IV^2, 275, n. 1; 293, n. 2:—on the common sense, IV^2, 319, n. 1:—on continuous and discrete quantity, IV^2, 368, n. 3; 496, n. 3:— 's definition of place criticized by Crescas II, 107, n. 2:—'s definition of space criticized by Albo, II, 104–106:—'s objection to the identification of space with vacuum answered, II, 106, 107:—maintained immortality of soul, IV^2, 281:—on virtue, I, 84–85:—holds that soul is a hylic power, IV^2, 286.

Asaph, I, 26, 151; IV^1, 131, 133, 139, 141, 144, 181.

Asheri, Judah, testament of, III, 290, n. 1.

Ashi, Rab, III, 202; IV^2, 414, 415, 426.

Ashkenazi, Eliezer, I, 36, n. 2.

Aspasius, I, 192, n. 1.

Assembly, the Great, IV^2, 447; see Synagogue men of the Great.

Asshur, II, 18; IV^1, 103.

Assyria, I, 46; III, 143, 144, 146, 197; IV^2, 419;—king of, II, 18; III, 79, n. 9; IV^1, 180, 183; IV^2, 419;—land of, III, 198;—names of the Hebrew months came from, III, 146, 147.

Assyrian, exile, III, 143;—script adopted by the Hebrews, III, 143, 144.

Astrology, III, 65; IV^1, 148 ff.; discussion of, IV^1, 24 ff.; criticism of, IV^2, 432 ff.

Attributes, the, applied to God, I, 9, 10, 12, 13; II, 40–206; God cannot have either essential or accidental—, II, 40; no corporeal emotions in God, II, 40; nor equality or similarity to other things, II, 40; nor defects, II, 40; doctrine of attributes derived from the four secondary dogmas of the first fundamental principle, II, 42–43:—denoting activity do not denote plurality of agent, II, 43:—different kinds, II, 47–51:—nature of, II, 51 ff.; view denying all attributes criticized, II, 53; in what manner corporeal affections are attributed to God, II, 81 ff.; joy as an attribute, II, 90 ff.; laughter as an attribute, II, 98 ff.; place as attribute, II, 101 ff.; position as attribute, II, 103 ff.; eternal as an attribute, II, 108 ff.; independence of time as an attribute, I, 130; II, 108–109; all divine—eternal in both directions, II, 115 ff.; in what sense positive — are ascribed to God, II, 122 ff.; discussion of view of Maimonides on, II, 129 ff.; how to understand certain attributes of doubtful meaning, II, 142 ff.; all divine attributes infinite in time and in worth, II, 149 ff.; 'blessed' as an attribute, II, 157 ff.; 'truth' as an attribute, II, 165 ff.; 'light' as an attribute, II, 187 ff.; wise men differ in degree according to their comprehension of the divine—, II, 197 ff.; the thirteen attributes revealed to Moses derived from acts of God, II, 134, 139–140.

Augustine, St., II, 14, n. 2.

Avarna, the Jebusite, III, 231.

Averroes (Ibn Roshd), I, 10, 154, n. 1, 192, n. 1; II, 8, n. 1, 35, n. 1, 77, 193, n. 2; IV^1, 16, n. 1:—on the motion of the spheres, II, 66, 79 f.:—identifies the diurnal sphere with the sphere of the fixed stars, II, 59, n. 1; IV^1, 14, n. 1:—holds that the First Cause is the immediate

mover of the sphere, III, 31.
Avicenna (Ibn Sina), I, 10, 96; Canon of—, I, 154, n. 1; IV^{2}, 399, n. 1:—on chain of causation from First Cause, II, 66; on origin of plurality from First Cause, II, 73, 80; on rainbow, II, 193; first mover an effect of First Cause, III, 31:—on number of celestial spheres, II, 59, n. 1; IV^{1}, 14, n. 1.
Azariah, I, 86, 157, 163, 174; II, 15; IV^{1}, 147.

Baal, II, 218; IV^{1}, 115, 244.
Baal Peor, IV^{1}, 149, 150, 192.
Babel, IV^{2}, 432.
Babylon, I, 45, 147, 151; III, 197, 198; IV^{1}, 144; IV^{2}, 350, 419, 428, 440.
Bacon, Roger, I, 204; IV^{2}, 436, n. 1.
Baer, II, 11, n. 2; III, 9, n. 1, 10, n. 1, 11, n. 5, 12, n. 2.
Bahya, Ibn Pakuda, I, xvii; II, 57, n. 2; III, 54, n. 1.
Balaam, III, 73, 186, 226:—ass of, I, 52:—prophetic power of, III, 186.
Baladan, king, I, 45.
Balak, III, 73.
Bamberger, N., IV^{2}, 299, n. 1.
Bamberger, S., IV^{2}, 299, n. 1.
Baraita, the, IV^{2}, 378.
Barak, IV^{1}, 94.
Baruch, son of Neriyah, III, 106.
Barzillai, the Gileadite, IV^{1}, 249.
Bathsheba, I, 29; III, 257; IV^{1}, 72, 233, 242, 250, 251.
Bedersi, Jedaiah ben Abraham, II, 206, n. 3.
Beer-Sheba, I, 159; III, 73.
Behai, R., III, 221, n. 1.
Belief, defined, I, 165;—leads to eternal happiness, I, 173 ff.;—in the impossible does not lead to happiness, I, 178 ff.; six specific —s essential to existence of Torah, I, 181 ff.; permission to investigate foundation of religious—, I, 187 ff.
Ben Azzai, I, 194; II, 189; III, 254.
Ben Jacob, IV^{2}, 339, n. 2.
Ben Jehudah, III, 5, n. 1.
Ben Zoma, II, 189, n. 1.
Benieto, Abraham, son of Jacob, I, xxiv.
Benjamin, tribe of, IV^{1}, 244.
Benveniste, Abraham, I, xviii, n. 2.
Berechiah, R., IV^{2}, 313.
Bessarion, I, xviii.
Bethel, II, 181; III, 120, 155.
Beth-Peor, IV^{1}, 191.
Bible, the, I, 9, 13, 114, 126, 160, 167, 170, 176, 177, 180; II, 18, 24, 29, 48, 49, 58, 68, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 101, 102, 103, 108, 109, 113, 114, 117,

121, 130, 133, 143, 146, 170, 173, 175, 176, 178, 180, 182, 189, 190, 192, 195, 198, 209, 213, 214; III, 13, 16, 19, 22, 24, 41, 43, 60, 72, 76, 83, 94, 95, 99, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 137, 152, 156, 164, 174, 175, 195, 223, 227, 235, 236, 237, 241, 252, 266, 267, 291, 296, 304, 305, 309, 314, 322, 325, 332, 344, 346, 347, 349, 350, 351; IV¹, 48, 94, 98, 103, 113, 119, 127, 128, 129, 146, 150, 153, 154, 157, 162, 164, 167, 173, 189, 197, 201, 202, 203, 205, 209, n. 1, 222, 227, 228, 229, 232, 241, 246, 247, 248, 249, 251, 267; IV², 286, 288, 294, 326, 336, 341, 343, 348, 351, 355, 375, 376, 378, 396, 408, 428, 431, 441, 454, 456, 464, 473, 488, 493, 495.

Blessed, as an attribute of God, II, 157 ff.

Blessing, —s composed by men of Great Synagogue, I, 65; II, 90, 161; III, 45; IV², 344; —s conferred by pious men, meaning of, IV¹, 168 ff.

Boethus, IV², 276, n. 3.

Boethusians, IV², 276; —held that the human soul is composed of various faculties, IV², 277;—maintained that reward and punishment is corporeal, IV², 276-7, 279;—denied the immortality of the soul, IV², 277.

Bonitz, II, 91, n. 1.

Bouché-Leclercq, IV¹, 16, n. 1.

Bozrah, II, 119.

Brav, Aaron, Dr., II, 193, n. 1.

Brethren of Purity, a Mohammedan Order, III, 15.

Brüll, I, 188, n. 1; III, 233, n. 1, 298, n. 5; IV², 298, n. 4.

Buber, II, 195, n. 2; IV², 424, n. 2.

Burke, I, 204, n.; IV², 436, n. 1.

Burnet, J., IV², 486, n. 2.

Buxtorf, IV², 428, n. 4.

Cain, I, 16, 18, 87, 106, 107, 108; III, 61, 63, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136; IV¹, 188, 253;—sin of, III, 128, 129.

Calendar, change of, III, 142, 146, 169, 171, 177, 198.

Canaan, land of, I, 27; IV², 390, 402.

Carmel, Mount, I, 159; III, 231; IV¹, 172, 241.

Carneades, I, 138, n. 1.

Caro, Joseph, I, 53, n. 2.

Ceres, III, 218, n. 1.

Chaldeans, land of, III, 107.

Chebar, river, III, 107.

Chilion, IV¹, 112.

Christian, criticism of the Torah by, III, 217 ff.

Christianity, Messiah a

fundamental dogma of, I, 135-136, 201; resurrection a fundamental dogma of, I, 136, 201.
Cohen, Solomon Solis, I, xxvii.
Constantine, emperor, III, 242, n. 1.
Constantinople, IV^2, 489, n. 3.
Conventional law, see law.
Coral, III, 5, n. 1.
Covenant, meaning of, IV^2, 440 ff.;—of circumcision, purpose of, IV^2, 447 ff.
Creation, ex nihilo, I, 50, 51, 55;—not a fundamental principle, I, 55, 117, 181;—not included by Maimonides among the principles, I, 58, 59, 69, 119.
Crescas, Hasdai, I, xviii, xix, xxii, xxvii, 2, n. 2, 36, n. 3, 117, n. 2, 200; II, 106, n. 2, 107, n. 2, 108, n. 5; III, 31, n. 3, 148, 163, n. 3; IV^1, 6, n. 2; IV^2, 282, n. 1, 3, 316, n. 1; his list of fundamental principles criticized, I, 26, 61, 62–63.
Cush, I, 46.
Cyrus, king, IV^2, 416, 417, 419, 440.

Damascus, II, 121, 217.
Dan, I, 159; III, 73.
Daniel, I, 163; II, 171; III, 162, 197; IV^1, 111, 158, 183, 213; IV^2, 348, 349, 351, 354, 407, 418, 419, 429.
Darius, the Mede, IV^2, 419.
Daroça, I, xvi.
Dat, I, 2, n. 1; see Law.
Dathan, II, 170.
Daud, Abraham ibn, I, xvii, 53.
David, king, I, 22, 29, 81, 142, 175; II, 6, 9, 85, 86, 109, 116, 117, 120, 121, 138, 141, 153, 159, 162, 175; III, 26, 32, 160, 184, 193, 201, 212, 231, 234, 236, 243, 278, 283, 284, 285, 286, 294, 298, 307, 308, 309, 315, 330; IV^1, 31, 37, 68, 69, 70, 72, 78, 94, 106, 141, 180, 182, 185, 187, 211, 212, 214, 216, 217, 218, 233, 237, 241, 242, 244, 249, 251, 253, 255; IV^2, 381, 394, 421, 424, 425, 431, 443, 452, 454, 457, 459, 466, 471, 472, 474, 476, 478, 481, 482, 483, 484, 498; qualities of —, IV^1, 250; David and Saul contrasted, IV^1, 248 ff.
David, of Tivoli, I, xxv.
David, bar Yom Tob ben Bila or Bilia, I, 36, n. 2.
Davidson, Israel, I, xxvii.
Day of Atonement, III, 141, 227.
Deborah, IV^1, 94; IV^2, 435.
Decalogue, I, 18, 19; III, 171, 208, 242, 253; revealed by God directly, III, 245; embraces two classes of commandments, III, 246 ff.; fourth commandment in Exodus and Deuteronomy compared, III, 247 ff.

Delambre, III, 314, n. 1.
Dieterici, III, 15, n. 1.
Divine law, see law.
Duran, Simon b. Zemach, I, xxii, 39, n. 1, 40, n. 1, 45, n. 1, 49, n. 1, 57, n. 1, 99, n. 1, 124, n. 3, 128, n. 3; II, 8, n., 44, n. 1, 193, n. 2; III, 5, n. 1, 54, n. 1, 72, n. 2, 214, n. 1, 217, n. 1; IV^1, 49, n. 5, 52, n. 1, 53, n. 4, 57, n. 1, 60, n. 5, 63, n. 3, 70, n. 4, 71, n. 3, 75, n. 3, 81, n. 4, 90, n. 3, 91, n. 1, 92, n. 2, 93, n. 3, 99, n. 1, 100, n. 1, 102, n. 2, 103, n. 4, 104, n. 1, 105, n. 1, 106, n. 2, 108, n. 1, 109, n. 4, 110, n. 1, 111, n. 1, 112, n. 1, 114, n. 1, 115, n. 2, 119, n. 2, 197, n. 4; IV^2, 287, n. 1, 288, n. 2, 304, n. 5.

Eber, IV^2, 402, 404:—school of, III, 96.
Ecclesiastes, book of, III, 292, 334; IV^1, 132, 210, 265.
Eden, garden of, I, 104, 204; III, 194; IV^2, 297, 298, 299, 309, 312, 316.
Edom, I, 170; II, 119, 122; IV^2, 428, 429:—king of, IV^1, 74, 229, 230, 231, 241.
Edomite, nation, III, 222; IV^2, 429.
Efros, I. I., II, 45, n. 3, 48, n. 1, 106, n. 2; IV^1, 152, n. 2.
Egypt, I, 46, 128, 129, 150, 151, 163; II, 83, 120, 126, 177, 182; III, 73, 74, 100, 142, 147, 240, 248, 249; IV^1, 183; IV^2, 410, 425, 488;—bondage of, III, 247;—exodus from, III, 142, 146, 147, 148, 199; IV^1, 13;—king of, II, 170;—land of, III, 99, 163, 170, 230; IV^1, 126; IV^2, 390;—magicians of, III, 173, 177;—people of, III, 74.
Egyptian,—s, II, 83; IV^1, 70;—house of, IV^1, 102.
Eldad, III, 103.
Eleazar, Rabbi, II, 204; IV^1, 40.
Eli, III, 105; IV^1, 94, 115, 117, 163, 185.
Eliab, IV^2, 431.
Eliezer, Rabbi, I, 156; II, 205; IV^2, 333.
Eliezer, R., the Great, same as R. Eliezer ben Hyrcanus, I, 50; IV^2, 406.
Eliezer, R., son of R. Jose, IV^2, 307.
Elihu, I, 25, 26; III, 215; IV^1, 54, 55, 63, 64, 68, 75, 82, 86, 87, 88, 95, 97, 110; IV^2, 359.
Elijah, I, 159, 174; II, 109, 178, 179, 212, 213; III, 96, 98, 102, 231, 276; IV^1, 66, 101, 164, 172, 173, 174, 199; IV^2, 300, 301, 305, 338, 339, 340, 347, 348, 426, 430, 436, 487, 495:—oath of, I, 125;—vision of, I, 14; II, 213, 217, 218.

Elijah, of Gennazano, I, xxii, n. 1.
Elimelech, IV^1, 112.
Eliphaz, I, 25, 27; III, 221; IV^1, 54, 63, 64, 70, 106, 109, 166, 167, 185, 199;—held that all acts are free, IV^1, 42-43.
Elisha, I, 17, 163, 174, 180; II, 121, 217, 218; III, 93, 96, 98, 102, 283; IV^1, 171, 172, 173, 174, 199; IV^2, 340, 341, 342.
Elisha, ben Abuya, I, 53, 113; II, 183, n. 3.
Enoch, II, 49, 109, 180, n. 1.
Ephraim, III, 236, 349, 350; IV^1, 174.
Ephron, the Hittite, III, 241.
Epicurean, —s, I, 96, 98, 99, 126; II, 74; IV^2, 378, n. 3;—believed that God is the soul of the spheres, III, 159, 165;—sect of, I, 101; III, 247, n. 5.
Epicurus, I, 99; II, 74; III, 165; IV^2, 378, n. 3.
Epstein, IV^2, 489, n. 3.
'*Erub*, III, 126.
Esau, III, 221, 349; IV^1, 100, 168, 169, 170, 177, 190.
Eternal law, I, xx, 2, n. 1.
Eternity of world, see Creation;—of God, see Time, independence of;—of the Torah, see Immutability; biblical terms denoting—, III, 139–141.
Ethan, the Ezrahite, IV^2, 476.
Ethiopia, —ns, II, 55, 170.
Euclid, II, 105; IV^2, 430.
Eudoxus, IV^1, 17, n. 3.
Eve, I, 104, 105, 106, 149; III, 128; IV^1, 266.
Existence, II, 4; different modes of, I, 32; IV^2, 430–436;—as applied to God, II, 4 ff.
Existence of God, as a principle, I, xix, 38, 56, 64, 96–100, 106, 120, 121, 122, 149, 199, 202; II, 1, *et seq.*; III, 157–158, 159, 170, 208; IV^1, 20, 22, 267;—denied by Epicurus, I, 99;—derivatives of, I, 64-65, 121, 122, 129–131, 134, 200, 202; II, 37–39, 40; III, 260;—Maimonides on, II, 29–35;—symbolized by "kingdoms," I, 66.
Exodus, from Egypt, III, 163, 178, 199; IV^1, 13.
Ezekiel, II, 192; III, 106, 107, 150, 195, 197, 223, 239; IV^1, 113, 116, 270; IV^2, 347, 350, 415, 425, 426, 427;—vision of, III, 92.
Ezra, I, 20: IV^1, 183; IV^2, 422, 427;—change of calendar by, III, 142, 198;—changed mode of writing, III, 143, 144, 177, 198.

Fear, of God, III, 298 ff.; joy and—not incompatible, III, 305–315.
Ferdinand, king of Aragon, I, xv.

First Cause, II, 59–66, 73, 188;—needs no acts of its own or of another to acquire perfection, III, 35–36;—the immediate mover, III, 31;—precedes the prime mover, according to ancient philosophers, III, 31.
Form, see soul, matter.
Freedom of will, I, 70;—a principle of conventional law, I, 5, 93–96;—Crescas criticized, I, 63;—discussion of, IV^1, 34–45;—not a principle of divine law, I, 24, 94, 95, 136, 137; IV^1, 1.
Freytag, IV^1, 178, n. 3.
Friedlander, G., I, 50, n. 2.
Friedmann, III, 11, n. 1, 119, n. 3, 125, n. 2; IV^1, 177, n. 4, 192, n. 2; IV^2, 288, n. 3, 408, n. 2.

Gabriel, II, 68; IV^1, 147.
Gad, the seer, IV^1, 250.
Galipapa, Hayim, R., on prophecies of Daniel, IV^2, 418.
Gazzali, see Algazali.
Geba, II, 120.
Gedaliah, b. Solomon, IV^1, 24, n. 1.
Gehazi, IV^2, 342.
Gehenna, I, 33.
Gemara, the, I, 44, 47, 99; III, 143; IV^1, 261; IV^2, 306, 307, 311, 351, 414.
Genebrardus, G., III, 217, n. 1. 218, n. 1.
Geomancy, IV^2, 435.
Gerona, Jewish community of, I, xv.
Gerondi, Rabbenu Nissim, IV^2, 408.
Gershon, ben Solomon, IV^1, 16, n. 1.
Gersonides, I, xviii, 52, n. 3; III, 5, n. 1, 70, n. 1; IV^1, 24, n. 1; IV^2, 281, n. 2, 398, n. 1.
Gesenius, IV^1, 149, n. 1.
Gibeon, IV^1, 202.
Gideon, II, 177, 182.
Gilgal, IV^1, 243, 245.
Ginzberg, Louis, I, xxv, 36, n. 2, 170, n. 2; II, 62, n. 1, 183, n. 5; III, 65, n. 1, 72, n. 2, 197, n. 1, 290, n. 1; IV^1, 61, n. 2, 70, n. 3, 107, n. 1; IV^2, 298, n. 2, 339, n. 2.
Glaucoma, II, 193, n. 1.
God, attributes applied to, see Attributes; — existence of, see Existence of God; — incorporeality of, see Incorporeality of God; —unity of, see Unity of God; see also Abraham, Job, Law, Maimonides.
Gog, II, 100; IV^2, 427, 428; see also Magog.
Goliath, IV^1, 249.
Good, the perfect, IV^2, 485 ff.
Gospel, law of, see law.
Gospels, the, III, 222, 234, 235, 236.
Goths, the, IV^2, 427, 428.
Greece, IV^2, 420:—king of, IV^2, 427: — kingdom of, IV^2, 419, 420.

Grodinsky, Julius, I, xxvii.
Grotius, Hugo, I, xxiii.
Guttmann, J., I, xxii, n. 1, 57, n. 1; III, 217, n. 1; IV^1, 52, n. 1; IV^2, 287, n. 1, 288, n. 2.

HABAKKUK, I, 22. 26; II, 190; III, 283, 289; IV^1, 132, 141, 143, 144; IV^2, 472.
Hagar, II, 181.
Haggai, III, 98, 106.
Hagiographa, the, IV^2, 394.
Hai, R., III, 65.
Halevi, Aaron, on reward after death, I, 30; IV^2, 299.
Halevi, Judah, see Judah Halevi.
Halevi, Zerachiah, II, 80, n. 1.
Hammer-Purgstall, II, 172, n. 1.
Hamor, sons of, III, 240, 241.
Hanania, Rabbi, son of Akashia, III, 272.
Hananiah, I, 86, 157, 163, 174; II, 15; IV^1, 147.
Hananiah, son of Azzur, I, 160, 161; IV^2, 438.
Hanina, Rabbi, II, 137, 152.
Hanina, Rabbi, son of Dosa, I, 157, 163, 174; III, 98, 275, 282; IV^1, 198; IV^2, 487.
Hanina, Rabbi, son of Teradyon, III, 273, 276, 282.
Hannah, III, 140; IV^1, 180, 182.
Happiness, eternal, — attained by belief rather than philosophical knowledge, I, 173 ff.; belief in the impossible does not lead to —, I, 178 ff.
Hashmal, meaning of, I, 14; II, 214, 215.
Hasmoneans, the, IV^2, 349, 350, 416, 418, 427, 429.
Hazael, II, 121, 217, 218.
Hebron, III, 240; IV^1, 242.
Heliodorus, I, 192, n. 1.
Heman, the Ezrachite, IV^2, 475.
Heraclitus, IV^2, 486.
Heresy, defined, I, 49 ff.
Herod, III, 236:—temple of, IV^2, 416.
Hezekiah, king, I, 44, 45, 46, 163; III, 183; IV^1, 103, 128, 129, 150, 180, 182, 183, 184, 185; IV^2, 414, 415;—cure of, III, 98.
Higger, Michael, I, xxvi.
Hilkiah, priest, III, 196.
Hillel, Rabbi, I, 44, 45, 46, 47, 48, 52, n. 2;—school of, IV^2, 285.
Hippocrates, III, 306.
Hiram, king, III, 162.
Hirschfeld, I, 105, n. 1; IV^1, 6, n. 1; IV^2, 398, n. 1.
Hisda, Rab, III, 144, 145.
Hiyya, R., III, 8.
Honein, III, 306, n. 1.
Honi ha-Me'aggel, I, 157; III, 98; IV^1, 66.
Hope, IV^2, 457; three kinds of, IV^2, 457 ff.; general and particular —, IV^2,

463 ff.; difficulty raised and answered, IV^2, 467 ff.
Horeb, Mount, I, 14; II, 213; III, 102; IV^1, 195, 203.
Horovitz, II, 142.
Horten, III, 31, n. 1, 4.
Hosea, IV^1, 232.
Human law, see law.
Husik, I., I, xviii, n. 1., xx, n. 2, 36, n. 1, 3, 61, n. 2, 72, n. 2, 200, n. 1; II, 14, n. 2, 45, n. 3, 61, n. 2, 67, n. 1, 118, n. 5, 196, n. 3; III, 24, n. 1, 42, n. 2, 70, n. 1, 148, n. 3; IV^1, 6, n. 2; IV^2, 276, n. 2, 281, n. 2, 288, n. 1, 319, n. 1, 384, n. 1, 386, n. 3, 496, n. 3.

IBN Adret, Solomon, see Solomon, ibn Adret.
Ibn Bal'am, Abu Zakarya Yahya, I, 46.
Ibn Daud, Abraham, see Abraham, ibn Daud.
Ibn Ezra, Abraham, IV^1, 14, n. 1, 152, n. 2, 201, 210; IV^2, 422;—on the motion of the spheres, IV^1, 15;—on astrology, IV^1, 33.
Ibn Gabirol, Solomon, see Solomon, ibn Gabirol.
Ibn Hisdai, Abraham, see Abraham, ibn Hisdai.
Ibn Janah, IV^1, 370.
Ibn Kaspi, III, 238, n. 2.
Ibn Roshd, see Averroes.
Ibn Sabba, IV^2, 489, n. 3.
Ibn Sina, see Avicenna.
Ibn Tibbon, Moses, IV^1, 16, n. 1.
Ibn Tibbon, Samuel, I, 79, n. 2; IV^1, 16, n. 1.
Iddo, the prophet, III, 155, 180.
Immortality of Soul, see Soul, immortality of.
Immutability of Torah, See Torah, immutability of.
Impossible, the, — of two kinds, I, 178 ff.; belief in —does not lead to happiness, I, 178 ff.
Incorporeality of God, II, 26 ff., 81 ff.
Independence of time, as a divine attribute, I, 130; II, 108–109.
India, II, 170.
Intelligences, see Separate Intelligences.
Isaac, I, 7, 18, 171; II, 182; III, 124, 155, 174, 333; IV^1, 34, 102, 123, 127, 168, 169, 170, 176, 177, 180, 190; IV^2, 345, n. 1, 402, 412;—sacrifice of, I, 67; III, 332.
Isaac, b. Joseph, III, 163, n. 3.
Isaiah, I, 164; II, 18, 22; III, 98, 152, 154, 278, 283, 287; IV^1, 19, 212, 271; IV^2, 439.
Ish-bosheth, IV^1, 242.
Ishmael, I, 170; II, 118; IV^2, 429.
Ishmael, Rabbi, I, 60, n. 4; III, 203; IV^2, 298.
Israel, I, 17, 19, 20, 23, 98, 125, 129, 150, 159, 161, 166, 168, 170, 173, 180, 183, 184, 186, 198; II, 65,

81, 82, 83, 100, n. 1, 102, 122, 134, 170, 188, 213, 217, 218; III, 8, 13, 56, 62, 73, 74, 76, 99, 100, 105, 107, 108, 124, 128, 130, 140, 143, 154, 155, 156, 157, 165, 167, 168, 171, 172, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 202, 203, 204, 206, 211, 212, 216, 226, 227, 228, 231, 235, 237, 239, 245, 248, 249, 250, 254, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 282, 291, 296, 309, 314, 319, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350; IV[1], 19, 26, 32, 69, 70, 72, 95, 102, 103, 113, 114, 130, 133, 137, 141, 144, 155, 156, 170, 175, 180, 183, 191, 193, 194, 199, 202, 203, 205, 206, 209, 212, 228, 229, 230, 231, 241, 242, 245, 248, n. 5; IV[2], 307, 308, 311, 313, 346, 350, 351, 355, 362, 378, 411, 414, 415, 424, 425, 426, 428, 429, 440, 446, 450, 453, 456, 466, 467, 469, 472, 480, 484, 488, 490;—camp of, II, 174;—children of, I, 59, 100; II, 101, 173, 178; III, 108, 138, 147, 211, 333;—congregation of, II, 63, 64;—community of, I, 44, 47;—families of, II, 175;—kings of, I, 68; III, 159; — kingdom of, III, 79, n. 7;—land of, II, 119, 120; IV[1], 184;—nation of, II, 135;—people of, III, 104;—religion of, III, 79, n. 7;—sages of, I, 30, 50;—temple of, II, 119;—Torah given to, II, 65; III, 136, 144;—tribes of, III, 119; IV[2], 422;—wise men of, III, 197.

Issachar, IV[2], 488, 489, 490.

Italy, I, xviii, 50; IV[2], 428.

Jacob, I, 7, 114, 152, 168, 171; II, 49, 118, 146, 159, 181, 182; III, 73, 120, 174, 215, 240, 349; IV[1], 19, 102, 113, 168, 170; IV[2], 345, n. 1, 379, 380, 402, 412, 424.

Jacob, ben Machir, II, 8, n.

Jael, IV[2], 435.

Jaré, Giuseppe, III, 217, n. 1.

Jastrow, Marcus, I, 41, n. 1; III, 126, n. 3, 131, n. 1; IV[1], 114, n. 4, 149, n. 1; IV[2], 408, n. 2.

Jaulus, I, xxii, n. 1, 45, n. 1, 49, n. 1, 99, n. 1, 124, n. 3; IV[1], 49, n. 5.

Jehoiachin, III, 197; IV[1], 111.

Jehoram, son of Jehoshaphat, IV[1], 174.

Jehoshaphat, valley of, IV[2], 355.

Jehu, son of Nimshi, II, 217, 218; IV[1], 244.

Jellinek, III, 66, n. 1; IV[1], 107, n. 1.

Jephthah, the Gileadite, IV[2], 229;—daughter of, III, 124.

Jeremiah, I, 26; III, 56, 98, 106, 169, 171, 178, 196, 199; IV^{1}, 61, 111, 142, 144, 209, n. 1, 236; IV^{2}, 465.

Jericho, II, 184.

Jerome, III, 244.

Jerome, de Sancta Fide, I, xv, xvi, xvii.

Jerusalem, I, 13, 46, 53, n. 3, 147; II, 119, 120, 176, III, 139, 194, 195, 197; 212, 213, 227; IV^{1}, 111, 114, 142, 151; IV^{2}, 310, 422, 440.

Jesse, I, 45; III, 330.

Jesus, III, 217, 219, 222, 234, 235, 236, 239, 242, 244; IV^{2}, 428;—body of, III, 232; — brothers of, III, 235; — teaching of, compared with Torah, III, 217 ff.

Jevons, III, 87, n. 1.

Jewish, dogma, I, xix;—faith, I, xvii, xix;—literature, II, 180, n. 1;—philosophers, I, xviii; —philosophic writings, I, xix; — sages, I, 44; — scholars, I, 49.

Jezebel, II, 213.

Joab, II, 122.

Job, I, 25, 27, 140, 141; III, 160, 298, 302, 303; IV^{1}, 54, 58, 59, 65, 76, 82, 86, 88, 90, 95, 98, 119, 120, 128, 131, 142, 144, 146, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 199, 238; IV^{2}, 323, 454;—Moses author of the book of, IV^{1}, 56;—held that fortunes of man are determined by the heavenly bodies, IV^{1}, 42-43;—held that God pays no attention to the individual man, IV^{1}, 51;—purpose of the book of, IV^{1}, 56;—sin of, IV^{1}, 55.

Joel, I, xxii, n. 1; IV^{1}, 74, 236; IV^{2}, 282, n. 3.

Johanan, Rabbi, II, 134; III, 8, 269, 272; IV^{2}, 426.

John Hyrcanus, IV^{2}, 416, n. 7.

Jonah, I, 163; IV^{1}, 151, 180, 216.

Jonathan, III, 330.

Jonathan, ben Uzziel, I, 52; III, 52.

Jose, ben Joezer, IV^{2}, 309.

Jose, Rabbi, son of Kisma, III, 273.

Joseph, III, 240; IV^{1}, 36, 37, 69, 107.

Joseph, ben Gorion, IV^{2}, 427.

Joseph, son of Samuel, the Spaniard, I, xxv.

Joseph, ibn Zaddik, II, 14, n. 2.

Joseph, husband of Miriam, III, 234, 235.

Josephus, IV^{2}, 427, n. 5.

Joshua, I, 13; II, 175, 184, 198; III, 102, 103, 202; IV^{1}, 171, 191, 202; IV^{2}, 309.

Joshua, Rabbi, III, 205.

Joshua, R., son of Hanania, IV^{1}, 70; IV^{2}, 348.

Joshua, son of Jehozadak, III, 52; IV[2], 396.
Joshua, ben Joseph ibn Vives ha-Lorki, I, xv.
Joshua, Rabbi, son of Levi, I, 110, 112; IV[2], 330.
Josiah, III, 183, 196.
Josippon, or Yosippon, IV[2], 427, n. 5.
Joy, as applied to God, II, 90 ff.;—gives completeness to performance of commandment, III, 304 ff.
Judah, III, 139, 235, 236, 310; IV[1], 94, 242; IV[2], 421, 422, 423;—children of, IV[1], 74;—house of, IV[1], 113;—kings of, I, 44, 45, 163; II, 122; III, 159, 189; IV[1], 150, 174; IV[2], 414;—land of, II, 120;—tribe of, IV[1], 244.
Judah, Al-Harizi, IV[1], 30, n. 1.
Judah, Rab, IV[1], 262; IV[2], 309, 351.
Judah, R., III, 144, n. 2, 180, 237, n. 6, 299.
Judah, Rabbi, ha-Nasi, II, 215; III, 276, n. 2; IV[2], 338.
Judah, Rabbi, son of Rabbi Simon, II, 113, 195, 196.
Judah, Gedaliah, IV[2], 489, n. 3.
Judah, Halevi, I, xvii, xviii, 105, n. 1; IV[2], 398, n. 1, 428, n. 4.
Judeo-Christians, IV[2], 378, n. 3.

Kalonymus, ben David ben Todros, II, 80, n. 1; III, 45, n. 1.
Kalonymus, b. Kalonymus, III, 15, n. 1.
Kaufmann, III, 85, n. 1; IV[2], 409, n. 2.
Kimhi, David, IV[2], 369.
King, must have six qualities, IV[1], 245.
"Kingdoms," I, 65;—refers to the principle existence of God, I, 66.
Kish, the Benjaminite, III, 241.
Kittim, IV[2], 428, 429.
Klatzkin, J., I, 139, n. 1.
Knowledge, denied by an ancient philosopher, I, 137;—of God, I, 24;—character of unknown, IV[1], 18, 23;—denied by the philosophers, IV[1], 11;—does not embrace particulars, according to Aristotle, IV[1], 50;—infinity of, IV[1], 19, 23;—Maimonides on, IV[1], 22;—Saadia Gaon on, IV[1], 5–6.
Korah, I, 117, 119, 187;—rebellion of, I, 55;—sons of, IV[2], 450.

Laban, IV[1], 102; IV[2], 440.
Landau, L., I, 188, n. 1.
Laughter, applied to God, II, 98 ff.
Lauterbach, J. Z., I, xxvii.
Law,—s, classification of, I, xix, 2, n. 1, 4, 78; Thomas Aquinas on, I, 2, n. 1;—conventional, I, xix,

20, 73, 78, 146; III, 264, 265; IV^2, 274; explanation of, I, 76; defects of, I, 5, 80–91; inferior to divine—, I, 5, 79–80, 81–92; its existence depends only on a ruler, or king, or judge, I, 73; its superiority to natural —, I, 79; ordered by wise men, I, 78; principles of, I, 5, 63, 93–96; purpose of, I, 79; does not include any one of the three parts of the Torah, III, 209, 211, 216; — divine, I, xix, 2, n. 1, 6, 17, 19, 43 ff., 63, 78, 94, 95, 103, 117, 121, 127, 136, 146, 168, 181, 183, 185, 188, 191, 192, 193, 194, 199, 201, 202; II, 30; III, 147, 171, 174; bases of in law of Moses, I, 5, 100 ff.; content of, I, 121; whether one or more, I, 195, 196; whether it is subject to change, III, 112, 113, 118; the—which existed before Moses underwent changes, III, 120; defined, I, 77; difference between genuine divine— and spurious, I, 7, 153 ff.; necessity of, I, 77; not fulfilled by idolatrous nations, I, 172; ordered by God, I, 78; principles of, I, 2, 3, 4, 5, 8, 24, 35, 37, 38, 43, 44, 64, 96–100, 108, 120, 134, 199; II, 5; IV^1, 268; IV^2, 273; perfection of, I, 81, 86, 88, 91;—purpose of, I, 79; IV^2, 274; qualities of alluded to in Psalm 19, I, 5, 80–92; roots of, I, 5, 96 ff.; superiority of over coventional and natural —, I, 5, 79–80, 92; number of principles of according to Crescas, I, 36, 61; according to Maimonides, I, 33, 56;—eternal, I, 2, n. 1; — of the Gospels (*lex nova*), I, 2, n. 1;—human, I, 2, n. 1;—natural, I, xix, 2, n. 1, 72–73, 78, 118; IV^1, 65; does not control fertility (childbirth), rain or resurrection, IV^1, 66; its inferiority to conventional—, I, 79; necessity of, I, 4, 70 ff. purpose of, I, 79; — of Abraham, I, 64, 78; IV^2, 405;—of Adam, I, 18, 64, 149; III, 118; IV^2, 398;—of Moses, I, xv, xxi, 4, 5, 8, 16, 17, 18, 19, 22, 32, 36, 37, 44, 47, 49, 55, 57, 59, 64, 65, 79, 100, 132, 135, 136, 172, 181, 183, 184, 186, 198, 200, 201; II, 4; III, 120, 126, 138, 171, 173, 189, 190, 196, 218, 219, 221, 222, 224, 228, 234, 236, 237, 240, 242, 243, 277, 278; IV^2, 277, 279, 308, 402, 404, 405, 413, 414;—oral, see Oral law, Talmud;—written, see Torah;—of Noah, I, 18, 19, 69, 82, 184, 198; III, 118, 119, n. 2, 120,

127, 128, 135, 171, 179, 238, 243; IV², 398, 400, 402, 404, 412, 424.
Levi, II, 165;—sons of, IV², 422;—tribe of III, 198.
Levi, ben Gerson, see Gersonides.
Lewes, G. H., II, 7, n. 1.
Lex, see Law.
Lex aeterna, see Eternal Law.
Lex divina, see Law, divine.
Lex humana, see Law, human.
Lex naturalis, see Law, natural.
Light, applied to God, II, 187 ff.
Logos, the, II, 180, n. 1.
Lorki, Joshua, I, 188, n. 1.
Lot, III, 293; IV¹, 102.
Love, of God, III, 316, 318 ff., 326 ff., 328 ff.; — of three kinds, III, 316;—of the good, of the useful, of the agreeable, III, 316 ff.; human love changes with advance in years, III, 321 ff.; three kinds of — between friends, III, 339 ff.;—of equality, III, 339; natural—, III, 339 ff.; proportional love, III, 340 ff.; God's love of man, 336 ff.; is proportional—, III, 343; denominated *heshek*, III, 347; sufferings of—, IV¹, 118 ff.
Luke, gospel of, III, 234.
Lulab, III, 125.
Luna, Pedro da, I, xv.

MACCABEAN, revolt, IV², 298, n. 2;—coin, III, 144–5.
Magnet, I, 147, 148, 149, 180; IV¹, 18; IV², 340.
Magog, II, 100.
Mahli, sons of, III, 198.
Mahlon, IV¹, 112.
Maier, I, 138, n. 1, 139, n. 2.
Maimonides, Moses, I, xviii, xix, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 18, 19, 36, n. 1, 44, 71, n. 1, 79, n. 2, 122, 135, 184, n. 1, 192, 193, 202; II, 2, 32, n. 1, 48, 59, 67, n. 4, 89, 95, 96, n. 1, 196, n. 3, 206, n. 2, 209, n. 1, 211, 213, 214; III, 27, n. 1, 70, n. 1, 92, 116, 119, 157, 158, 159, 202, 213, 224, n. 2, 324, n. 1; IV¹, 9, n. 1, 10, 14, n. 1, 15, 58, n. 1, 136, 196; IV², 282, n. 1, 298, n. 4, 316, 323, 453;—'s fundamental principles criticized, I, 4, 17, 36, 47, 56, 58, 60, 69, 94, 95, 119, 120, 124, 127, 130, 132; III, 190:—criticized by Abraham ben David, I, 53:—on divine attributes II, 130–131, 148; attributes of activity may be used in prayer, II, 135; essential attributes not to be taken in positive sense, II, 137:—'s opinion on knowledge of God accepted, I, 24; IV¹, 18, 23; contingency vs. God's foreknowledge, IV¹, 18, 22; knowledge and Providence two separate

dogmas, I, 136; the tetragrammaton, II, 174; his opinion that the first two commandments were heard by reason criticized, III, 157; immutability of the Torah, III, 120, 121, 190, 191; the opinion criticized, III, 126, 148, 190–91;—'s opinion concerning reward after death accepted, I, 30; IV^2, 281, 297, 354, 412;—on resurrection, IV^2, 290, 347;—on chain of causation from First Cause, II, 66;—on existence of God, II, 29–35;—on creation, I, 51; on Messiah, I, 44, 65; on freedom, I, 59; belief in Moses not due to miracles, I, 162; voluntary agent acts at one time and not at another, I, 182; one must investigate one's religion, I, 191; God's essence unknown, II, 5; many activities may come from one agent, II, 45; plurality due to intermediate beings, II, 80:—on time, II, 111; — on difference between righteous men, II, 199; knowledge only finds favor in God's sight, III, 24;—on prophecy of Moses, III, 94; performance of a single commandment may bestow eternal life, III, 272, 273; Providence varies with intellectual power, IV^1, 78; theodicy, IV^1, 110; on meaning of 'trial,' IV^1, 124; on Moses' sin at Meribah, IV^1, 194; soul is a homonym, IV^2, 278.

Malachi, III, 98, 106; IV^1, 132; IV^2, 422, 430.

Malkuyyot, I, 4.

Malter, I, 157, n. 3, 4, 5; II, 65, n. 4, 68, n. 5; III, 276, n. 4, 282, n. 1, 2; IV^1, 66, n. 1, 2, 67, n. 4, 102, n. 1, 114, n. 2, 158, n. 2, 198, n. 3, 199, n. 1, 254, n. 2; IV^2, 308, n. 3, 312, n. 2.

Mamla, I, 18; IV^1, 163.

Manasseh, see Menasseh.

Mani, II, 74.

Mani, R., IV^1, 248, n. 5.

Manichaeans, II, 74; IV^2, 378, n. 3.

Manichaeism, II, 74, n. 2.

Manoah, II, 182.

Marah, I, 156; IV^2, 408, 410, 411.

Martini, Raymond, I, xvi; IV^2, 489, n. 3.

Marx, Alexander, I, xxvi.

Masorah, the, III, 199, 286.

Mattathias, IV^2, 418.

Matter, active intellect free from, IV^2, 320;—of man is thicker and coarser than that of the spheres, III, 38;—of the spheres is permanent, IV^2, 303.

Matthew, gospel of, I, xxiii; III, 234, 235, 236.

Meat, permission and prohibition of to Adam, Noah, Moses, I, 150; III, 128 ff.

Medad, III, 103.

Media, IV², 416, 419, 420.
Medigo, Joseph Solomon del, I, 40, n. 1.
Meir, Rabbi, III, 79, 80, 81, 84; IV², 283.
"Memorials," I, 65, 67;—refers to the principle of reward and punishment, I, 66.
Menasseh, I, 18; III, 154, 196, 207; IV¹, 150, 151, 174.
Meribah, waters of, I, 28; IV¹, 193; Moses' sin at—, IV¹, 194, 197.
Merodach-baladan, I, 45.
Mesha, king of Moab, III, 124.
Messiah, I, xvi, xvii, 4, 13, 32, 55; II, 121; III, 232, 233; IV², 288, 329, 350, 352, 421, 423, 482, 483;—a principle of Mosaic law according to Maimonides, I, 44, 47, 59, 65; not a principle according to Albo, I, 47, 65, 136, 186; Rabbi Hillel on—I, 44, 45, 46, 47;—called by name of God, II, 175, 176; Jesus as the—, III, 234; reward in time of—IV², 290, 315, 316;—represents all kinds of reward, I, 98; Hezekiah as the—, I, 44–47; IV², 415; discussion of doctrine of—, IV², 413 ff.; belief in—obligatory, I, 186; IV², 413 ff.;—a fundamental dogma of Christianity, I, 135–136, 201;—implied in reward and punishment, I, 200, IV¹, 2; belief in eternity of world leads to denial of—, I, 117.
Messianic, era, II, 100, n. 1;—king, III, 183; IV², 424;—period, IV², 327, n. 1, 352, 354, 355, 426 —prophecies, IV², 414.
Metatron, II, 180.
Mezuzah, IV¹, 146.
Micah, III, 283, 288; IV², 379.
Michael, II, 68.
Midrash, the, III, 9, n. 1, 143, n. 2, 144, n. 2; IV², 310, 314, 448.
Mill, J. S., III, 87, n. 1.
Miriam, III, 78, 105, 106, 183.
Miriam, wife of Joseph, III, 234, 235.
Mishael, I, 86, 157, 163, 174; II, 15.
Mishnah, the, III, 202, 203, 271; IV¹, 147; IV², 306, 308, 311, 378;—commentary on by Maimonides, III, 272.
Mistarim, weeping place of God, I, 28; IV¹, 206, 207, 208.
Mithra, II, 180, n. 1.
Moab, IV¹, 74, 229, 231, 241; IV², 424;—king of, III, 124;—land of, IV¹, 191;—plains of, III, 119, 120.
Moabite nation, IV², 425.
Mohammed, addicted to sexual indulgence, I, 193.
Mohammedan, I, 201; II,

55; — faith, IV^2, 429; — law, III, 228;—Order, see Brethren of Purity; — writers, II, 66.
Moore, G. F., I, 184, n. 1.
Moriah, land of, III, 155.
Moses, I, 19, 20, 31, 39, 68, 105, 111, 114, 116, 118, 119, 124, 157, 158, 159, 161, 162, 165, 167, 169, 170, 173, 175, 180; II, 21, 68, 96, 102, 134, 139, 141, 167, 168, 170, 175, 176, 178, 179, 182, 194, 195, 198; III, 24, 78, 80, 102, 103, 105, 111, 118, 119, 120, 152, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 223, 231, 258, 274, 278, 283, 296, 297, 319, 325; IV^1, 68, 102, 126, 131, 139, 156, 171, 180, 181, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 213, 216, 229, 230, 268; IV^2, 276, 285, 297, 305, 309, 312, 313, 322, 346, 348, 352, 364, 372, 373, 382, 391, 393, 408, 410, 411, 427, 459, 497:—attributes used by, II, 134, 135, 136, 140;—author of the Book of Job, IV^1, 56;—law of, to be used as a criterion of divine law, I, 100; belief in—not due to miracles, I, 156 ff.; see also law:—miracles of, I, 17; III, 98–99; mission of, I, 65; III, 182;—prayer of, I, 12, 27, 28, 41, 156; II, 134; IV^1, 184; IV^2, 365;—prophecy of, I, 16, 17, 20, 44, 162; III, 75, 94–5, 99, 100–107, 108, 151, 154, 222, 223;—superiority of, I, 132, 135, 183; III, 174, 176, 184, 190;—rod of, IV^2, 342;—sin of, I, 28; IV^1, 193 ff.; —Song of, IV^1, 154; Torah given to—same as we have now, I, 20; III, 195.
Moses, ha-Darshan, IV^2, 489, n. 3.
Moses, ha-Kohen, I, 46.
Moses, ha-Lavi, III, 31.
Moses, ibn Chiquitilla, I, 46.
Moses, ben Nahman, Rabbi, see Nahmanides.
Motion, according to physics, IV^1, 9;—*per accidens*, IV^1, 13, 14, 15;—*per se*, IV^1, 14, 15; — of the spheres, IV^1, 14, 15, 17; see also time, spheres.
Munk, S., I, 71, n. 1, 79, n. 2; II, 32, n. 1, 45, n. 3, 48, n. 1, 59, n. 1, 67, n. 1, 196, n. 3, 211, n. 1; III, 24, n. 1, 27, n. 1, 31, n. 2; IV^1, 9, n. 1, 2, 10, n. 1, 14, n. 1, 58, n. 1; IV^2, 282, n. 1.
Music, IV^1, 211.

NAAMAN, I, 163, 174.
Nabal, IV^1, 241.

Naboth, IV[1], 72, 95.
Nahmanides, I, 30; II, 183, n. 5, 184; III, 125, 145, n. 2, 160, n. 2, 164; IV[1], 222; IV[2], 304, 316, 387, n. 1, 401, n. 3:—on resurrection, I, 54; on Cabala, II, 186; on demons, III, 65, n. 1; on sorcery and divination, III, 66; on Christian custom of burying dead in churches, III, 67; on ancient Hebrew coin, III, 144; on calendar, III, 146; on sufferings of love, IV[1], 118; on Moses' sin, IV[1], 195; on reward and punishment, IV[2], 298, 347, 412; on *'olam haba*, IV[2], 314.
Nahum, of Gamzo, III, 283; IV[1], 199.
Nakdimon, son of Gorion, I, 157.
Naphtali, II, 49.
Nasi, the, IV[2], 416.
Nathan, I, 29; IV[2], 481.
Nathan, prophet, IV[1], 250.
Nathan, son of David, III, 234.
Natural law, see Law, natural.
Nazirite, III, 137.
Nebayoth, III, 128.
Nebuchadnezzar, II, 87; III, 88, 162, 228; IV[1], 103, 141, 142, 144, 147; IV[2], 407, 419.
Nehemiah, IV[2], 415.
Neo-Platonism, I, xviii.
Neubauer, III, 31, n. 3.
New Testament, III, 240, n. 3, 242, n. 1.
New-Year, blowing of the ram's horn on, I, 67:—ritual of, I, 4, 65.
Nineveh, IV[1], 213, 216; IV[2], 419.
Nissim, R., b. Reuben, Derashot of, III, 298, n. 5.
Noachian law, see Law, of Noah.
Noah, I, 18, 78, 150; II, 83, 89, 109; III, 127, 128, 174, 243; IV[2], 400, 402, 404, 412, 424, 441;—law of, see Law, of Noah.
Nob, IV[1], 115, 249.

Onkelos, I, 52; II, 87, 98; IV[1], 100; IV[2], 361, 391, 422, 423.
Onkeneira, III, 290, n. 1.
Opium, I, 147.
Oral Law, necessity of, III, 201 ff.; see also Talmud, Law, oral.

Pablo, I, 188, n. 1.
Paddan-Aram, II, 159.
Palestine, different from other lands, I, 198;—seat of prophecy, III, 104, 106–107;—place of resurrection, IV[2], 312.
Papa, Rab, IV[2], 284, 307.
Pappenheim, Solomon, II, 111, n. 1.
Paran, I, 169, 170; II, 190.
Passover, III, 138, 141, 199, 262, 268, 280; IV[2], 401;—Haggadah of, II, 102, n. 5.
Pathros, I, 46.

Paul, III, 241.
Peace, IV², 493.
Peor, IV¹, 192.
Perez, son of Nathaniel Elijah Traboti, of France, I, xxv.
Perez, IV¹, 94.
Perfection, — attained through acts done with intelligence and with intention to serve God, III, 40, 41 ff.; human — attained not through knowledge alone, but through acts agreeable to God, III, 41 ff.;—embraces entire race or greater part thereof, III, 46; acts leading to human—, III, 52 ff.;—of Torah, III, 243; negative commandments confer—equally with positive, III, 245 ff.;—may be acquired through any of the three parts into which the Torah is divided, III, 260 ff.;—acquired by the doing of a single act in the proper spirit, III, 269 ff.; different degrees of—attained through the Torah, III, 279.
Persia, IV², 416, 417, 420;—symbolized by third beast in Daniel, IV², 419.
Pharaoh, II, 170; III, 61, 88, 99, 162, 177; IV¹, 94, 226, 227, 231.
Pharisees, the, seven kinds of, III, 299; IV², 298, n. 2; John Hyrcanus and—, IV², 416.
Philistine, nation, IV², 425.
Philosopher, the, see Aristotle.
Phineas Rabbi, son of Yair, I, 157, 163, 174; III, 98, 282; IV¹, 198.
Phinehas, IV², 494, 495.
Place, identified with vacuum, II, 106–107;—definition of, II, 101;—an incorporeal thing cannot be in, II, 101; substance of a thing is called—, II, 102; God called —, II, 102; — Aristotle on, II, 104; Aristotle's idea of — criticized, II, 104–105; Aristotle's arguments against the identification of — with vacuum answered, II, 106–107.
Plato, I, xviii, 138, n. 1; II, 44, n. 1, 69, n. 1, 77, n. 1, 196, n. 3; III, 25; —'s community of wives criticized, I, 82.
Platonic psychology, III, 324, n. 1.
Pletho, Georgius Gemisthus, I, xviii.
Plotinus, IV², 496, n. 3.
Porphyry, III, 347, n. 2.
Possible, category of the, IV¹, 4–5.
Poznanski, Adolph, I, xvii, n. 1.
Poznanski, S., I, 46, n. 1.
Prayer, I, 27, 28;—not a fundamental principle, IV¹, 145; derived from dogma of Providence, IV¹,

145; efficacy of—an obligatory dogma, IV[1], 145; discussion of, IV[1], 145 ff.; God alone to receive—, IV[1], 150, 157; helps even the undeserving, IV[1], 150 ff.; 164 ff.;—due to reason, not desire, IV[1], 157 ff.; reasons leading to doubt in efficacy of stated and refuted, IV[1], 160 ff.; —and immutability of divine will, IV[1], 165; —and blessing, IV[1], 168 ff.; —superior to all other commandments, IV[1], 179 ff.;—a universal balm, IV[1], 181–183;—of individual and of community, IV[1], 185, 192;—sometimes not heard, IV[1], 215 ff.;—should be in general terms, IV[1], 217 ff.

Principle, I, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10 ff.; definition of—, I, 55 f.; the thirteen principles of Maimonides discussed, I, 56 ff.; —s of Crescas discussed, I, 61 ff.; difficulty of investigation, I, 35 ff.; general and special —s, I, 43 ff.; belief in Messiah not a —, I, 44, 50; IV[2], 413 ff.; creation not a —, I, 47 ff., 51; when is denial of a — heresy, I, 49 ff.; common —s of divine law three, I, 64 ff.; derivative —s, I, 64 ff.; benedictions in ritual of New Year allude to the three —s, I, 65 ff.; —s of conventional law, I, 93 ff.; freedom of will not a — of divine law as such, I, 94, 95 ff.; the three —s of divine law laid down in beginning of Genesis, I, 100 ff.; denial of a derivative — same as denial of a fundamental —, I, 121 ff.; a commandment not a —, I, 123 ff.; belief in tradition not a —, I, 127 ff.; unity of God a —, I, 127; why —s not stated in Decalogue, I, 128; first commandment not a —, I, 128 ff.; enumeration of derivative —s, I, 129 ff., meaning of distinction I; 135 ff.; —s of the sciences discussed, I, 145 ff.; whence does the Torah derive its —s, I, 146 ff.; dogmas connected with fundamental —s listed, I, 181 ff.; summary of —s, I, 199 ff.

Prophecy, I, 7; test of a prophet, I, 155 ff.; difference between a legislating and a non-legislating prophet, I, 159 ff.; superiority of Moses' —, I, 183; III, 75 ff., 98 ff., 108 ff.;—a divine inspiration influencing rational faculty, III, 70 ff.; main purpose of—admonition and not prognostication, III, 69, 107 ff.; prognostication secondary, III, 70; defi-

nition of —, III, 74; kinds and degrees of —, III, 74 ff., 85 ff.; difference in prophetic expressions vs. God's unity, III, 76 ff.; four requisites for —, III, 95 ff.; difference in prophetic powers, III, 96 ff.; — may come to an undeserving person through mediation of a prophet, III, 100 ff.; meaning of mediation, III, 104; why — arose in Palestine and not elsewhere, III, 104 ff.; — derived from revelation, III, 110; degree of prophet determines strength of belief in his message, III, 149 ff.; a message received by a prophet from God cannot be annulled by another prophet, III, 155.

Prosperity of the wicked, discussion of, IV¹, 50–57, 99–107, 131 ff., 144, 161; see also Adversity of the righteous, Providence.

Providence, IV¹, 49 ff.; compatibility of with God's knowledge, IV¹, 50 ff.; motives leading to denial of —, IV¹, 50 ff.; Job denied —, IV¹, 51 ff.; proof of —, IV¹, 57–90; different kinds of — for human individuals, IV¹, 90, 92 ff.; greater in a community than in an individual, III, 275; — in animal species, IV¹, 90ff.

Pseudo-Josephus, IV², 427, n. 5.

Ptolemaic, system of astronomy, IV¹, 9, n. 1.

Ptolemy, Catalogue of, III, 214, n. 1.

Ptolemy, the astronomer, IV¹, 17.

Punishment, see Reward and Punishment.

Purim, III, 141.

Purpose, I, 70; — a principle of conventional law, I, 5, 93–96; general — not a principle of divine law as such, I, 24, 94–95, 136–137; special — a principle of divine law, I, 137; IV¹, 1; — included by Crescas among the principles of divine law, I, 63; special — of man, III, 14 ff.; not the attainment of theoretical knowledge, but sincere service and love of God, III, 23–57; IV¹, 221; not all human acts lead to realization of — of man, III, 52 ff.

Rab, III, 299; IV¹, 206, 263; IV², 289.

Raba, III, 89; IV², 285:— staff of, III, 286.

Rabba, IV¹, 163.

Rabbah, bar Rab Huna, IV², 298.

Rabbah, bar Nahamani, IV², 337.

Rabbah, bar Shela, IV², 298.

Rabbi, IV², 334.

Rachel, III, 236.

Rainbow, II, 192; Avicenna on colors of, II, 193.
Raphall, Morris J., I, xxiii, n. 2.
Rashi, I, 165, n. 1; III, 126, 155, n. 3, 200, n. 3, 285, n. 1, 299; IV[1], 32, 175, n. 2; IV[2], 401, n. 3.
Rebekah, IV[1], 180.
Red Sea, I, 157, 186; II, 15; III, 220; IV[1], 72.
Religion, principles of, whether one is permitted to investigate, I, 189 ff.; see also Law, divine.
Renan, II, 35, n. 1.
Repentance, a commandment of the Torah, IV[1], 220–223; perfect — motived by love, not by fear or desire of reward, IV[1], 225, 255; two kinds of — from fear, IV[1], 226 ff.; — a matter of grace, not justice, IV[1], 232; nevertheless this grace a matter of necessity, IV[1], 264; elements of —, IV[1], 235 ff.; things that prevent —, IV[1], 236–239;—of Saul, IV[1], 242–245;—of David, IV[1], 251; a difficulty raised and answered, IV[1], 257 ff.; —precedes creation of the world, IV[1], 272.
Resh Lakish, IV[1], 225, 231.
Resurrection, I, 30, 31, 54; IV[2], 290, 297, 301, 315, 413; — in Judaism a dogma, not a principle, fundamental or derived, I, 184; — a dogma essential to Christianity, I, 136, 201; — implied in reward and punishment, I, 200; — not demanded by logic, IV[2], 339; not impossible for God, I, 179; IV[2], 339; explanation of —, IV[2], 342; rabbinic explanation of manner of —, IV[2], 346 ff.; Maimonides on —, IV[2], 347; Nahmanides and Rabbi Meir Halevi on —, IV[2], 347; who merits — IV[2], 348 ff.; purpose of —, IV[2], 352, 354; Aaron Halevi on—, IV[2], 300; is — mentioned in the Torah, IV[2], 307–308. See also Reward and Punishment.
Reuben, II, 49, 54, 55, 165; III, 32, 192; IV[2], 319, 353, 401, 487.
Revelation of the Torah, a principle of divine law, I, xix, 3, 4, 5, 14, 17, 38, 64, 96–100, 120, 149, 151, 173, 183, 199, 202; III, 1 *et seq.*; IV[1], 4, 268;—derivatives of, I, 121, 131–133, 134, 200, 202; III, 1, 110.
Reward and Punishment, a fundamental principle of divine law, I, xix, 3, 4, 5, 17, 38, 64, 93, 96, 100, 115, 120, 123, 149, 150, 199, 202; II, 26; III, 110; IV[1], 1 *et seq.*; IV[2], 273 *et seq.*; — derivatives of, I, 64–5, 110, 121, 200, 202; IV[1], 1, 2; four opinions

respecting —, IV^2, 274; this difference due to different conceptions of the soul, IV^2, 274 ff.; 1st opinion, IV^2, 274 ff.; 2nd opinion, IV^2, 276 ff.; 3rd opinion, IV^2, 279; 4th opinion, IV^2, 288 ff.; spiritual reward after death, IV^2, 289 ff.; two schools, IV^2, 289 ff.; 1st school, IV^2, 289 ff.; 2nd school, IV^2, 297 ff.; four periods of reward, IV^2, 315; Maimonides on, IV^2, 290; Nahmanides on, IV^2, 298; R. Meir Halevi on, IV^2, 298; R. Aaron Halevi on, IV^2, 299; arguments of Nahmanides and his school, IV^2, 306 ff.; form of — in world to come, IV^2, 322 ff.; degrees of punishment in world to come, IV^2, 335 ff.; — temporary or eternal, IV^2, 356 ff.; reward in strict justice temporary, made eternal by grace, IV^2, 358 ff.; punishment in strict justice eternal, made temporary by grace, IV^2, 364 ff.; why Torah does not mention spiritual reward discussed, IV^2, 384 ff.; corporeal reward in Torah for nation as a whole, IV^2, 387 ff.; spiritual reward for individual mentioned in Torah by allusion, III, 225 ff.; IV^2, 389 ff.; Zadokites and Boethusians on —, IV^2, 276–278, 279. See also Resurrection.

Rhubarb, III, 33; IV^1, 178.

Rivkind, I, xxiv.

Roman exile, IV^2, 428.

Rome, I, 147; IV^2, 428.

Rosin, III, 324, n. 1; IV^1, 14, n. 1, 152, n. 2.

SAADIA, Gaon, I, xvii, xviii, 24; II, 206, n. 1; — on God's knowledge, IV^1, 5; —on suffering of love, IV^1, 103, n. 3, 119, n. 1.

Sacrifices, institution of, III, 229–231.

Sadducees, the, denied the immortality of the soul, IV^2, 307.

Sakanjabin, II, 30.

Samaria, III, 197, 198.

Samaritans, the, III, 79, n. 9;—denied the immortality of the soul, IV^2, 307.

Samuel, prophet, I, 45, 104, 114, 159; III, 73, 92, 93, 98, 241; IV^1, 94, 239, 240, 241, 243, 245, 250; IV^2, 337, 431, 481;—prophecy of, III, 105.

Samuel, amora, IV^1, 17; IV^2, 309, 321.

Samuel, Rab, son of Unya, IV^1, 206.

San Mateo, I, xvi.

Sarah, III, 61; IV^1, 189, 190.

Sarai, see Sarah.

Saranjun, IV^1, 178.

Saul, king, I, 45; III, 66, 330; IV^1, 37, 69, 94, 187, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 251; IV^2, 421; —'s sin IV^1,

242 ff.; —'s repentance, IV¹, 239 ff.; —'s qualities, IV¹, 248 ff.; —'s punishment, IV¹, 242.
Scammonia, I, 147; III, 33.
Schechter, S., I, xix, n. 2, 36, n. 2, 54, n. 2; IV¹, 266, n. 3; IV², 413, n. 1.
Scheyer, III, 324, n. 1.
Schlesinger, L., I, xxiii, n. 1, xxvi; III, 316, n. 2.
Schlessinger, W., I, xxiii, n. 1, 2.
Scholem, G., IV², 313, n. 1.
Schulman, Samuel, I, xxvii.
Schürer, IV², 416, n. 2.
Science, principles of, I, 145 ff.; IV¹, 8 ff.
Scripture, see Bible.
Sefirot, II, 63–65.
"Seforno," III, 160, n. 2.
Seir, Mount, I, 169, 170; IV², 429.
Sennacherib, I, 46; III, 98, 140, 228; IV¹, 103, 183; IV², 439.
Senses, III, 85; IV², 319; sense perception defective, IV², 430;—perceive accidents only, IV², 430; —of the lower animals stronger than those of man, IV¹, 28.
Separate Intelligences, as the causes of the motions of the spheres, IV², 478; —free from matter, III, 36;—exist by themselves, IV², 304;—identified with angels, II, 67; III, 42; the principle of the human soul comes from—, IV², 294.
Septuagint, II, 131, n. 1.
Seth, III, 129, 134, 135; IV², 424.
Shammai, school of, IV², 285.
Shealtiel, IV², 422.
Shechem, III, 119, 346; —cave of, III, 240;—father of Hamor, III, 240, 241; —inhabitants of, III, 119.
Shem, IV², 402, 404, 429.
Shem ha-Meforash, I, 13; II, 172; — use of, II, 173, 174.
Shemayah, IV², 423.
Shiloh, III, 105, 235; IV², 421.
Shofarot, I, 4.
Shunammite woman, the, IV², 340.
Sihon, I, 29; IV¹, 228, 229, 230, 231.
Simeon, II, 55, 165; III, 32, 192; IV², 319.
Simeon, Rabbi, son of Lakish, III, 269.
Simlai, Rabbi, III, 258, 278, 283.
Simon, II, 49.
Simon, Rabban, ben Gamaliel, IV², 298.
Simon, Richard, I, xxiii.
Simplicius, II, 107, n. 2.
Sin, — of Adam, IV¹, 115; punishment for Adam's —inflicted upon all his descendants, IV¹, 115; righteous punished for— of Adam according to Christians, IV², 306;—of

Cain, III, 128 ff.; — of Moses, IV¹, 193 ff.;—of Saul, IV¹, 242 ff.
Sinai, Mount, I, 17, 20, 66, 124, 128, 156, 157, 158, 161, 162, 165, 166, 169, 170; II, 179; III, 100, 141, 204, 205, 247, n. 4, 258.
Sinaitic revelation, III, 76, 100, 105, 119, 120, 165, 348.
Singer, Prayer Book of, III, 45, n. 2; IV², 315, n. 1.
Sisera, IV², 434, 435, 439.
Socrates, I, 138, n. 1; III, 25.
Sodom, IV¹, 142: — men of, III, 61.
Soferim, the, III, 199, 200.
Solomon, king, I, 142, 144; II, 120, 158, 159, 198; III, 11, 16, 17, 20, 22, 47, 55, 126, 159, 206, 212, 231, 234, 244, 268, 291, 292, 310, 311, 312, 315, 328, 335; IV¹, 37, 48, 105, 106, 107, 143, 183, 207, 216, 217, 238, 244, 265; IV², 286, 324, 395, 417, 438, 464, 490.
Solomon, ibn Adret, III, 177, n. 2; IV², 299, n. 1..
Solomon, ibn Gabirol, IV¹, 248, n. 2.
Sorani, Moise, I, xxiii, n. 2.
Soria, I, 37.
Soul, IV², 277; a divine substance, III, 55;—classes of, III, 324–325; — immortality of, III, 52, 266, 294, 322, 323; IV¹, 209, 264; alluded to in the Bible, IV², 386, 390, 393, 396, 397; known to Adam and Noah, IV², 400, 403, 412;—feels pain in death, IV², 321; not all functions of — survive, IV¹, 138, n. 3; immortality of — denied by the Sadducees, IV², 307; — though one, is cause of different activities, III, 77; — has location, though incorporeal, II, 103; — is a spiritual substance according to Crescas, IV², 282, 283, 284, 285, 287; — is a hylic power according to Aristotle, IV², 286; different opinions on nature of —, IV², 274 ff.; — not in place, IV², 333; — not a material power, IV², 304; — not possessed by irrational animals, III, 39; — pain of, IV², 331–332; — perfection of, IV², 283, 284; — requires a corporeal act, III, 51; — resides in a body, III, 36, 41; — powers of, III, 97; — same as form, to which actuality is due, IV¹, 209, n. 1; God is — of the sphere according to the Epicureans, III, 159, 163; — of animals is called *ruah*, IV¹, 271; human — is called *neshamah*, IV¹, 271; — transmigration of, IV², 287, 288, 297; whether human — is superior to the animal —, IV², 175–176, 276, 279; reward and

punishment of —, see Reward and Punishment.
Spain, IV², 427.
Spheres, the, animal soul comes from the power of —, IV², 294; — are intellects joined with bodies that exist forever, IV², 298; — are moved by the Separate Intelligences, IV², 478; — are possessed of matter, III, 40; the diurnal sphere the noblest and most perfect, III, 36; — govern the lower world according to some, III, 160, 165; — motion of to carry out the will of God, and to attain their perfection, III, 36, 41–45; IV¹, 14, 15, 16, 17; — moved by the angels, III, 41; — are rational animals, III, 43; — souls of, III, 36, 159; IV¹, 26.
Stars, influence of, see Astrology.
Steinschneider, I, xv, n. 1; II, 105, n. 3, 172, n. 1; III, 3, n. 1, 15, n. 1, 31, n. 3, 45, n. 1, 54, n. 1, 306, n. 1; IV², 430, n. 2.
Stephen, the Apostle, III, 240.
Stern, II, 206, n. 3.
Succoth, men of, IV², 369.
Synagogue, men of the Great, II, 135; composed benedictions, I, 65; II, 90, 161; III, 45; IV², 344, 447.
Syria, kingdom of, III, 235.
Tabernacles, feast of, III, 125, n. 3, 141, 227.
Tables, the, III, 143, 145, 146, 156, 208.
Talmud, the, I, xvi, xvii, 52; II, 74, n. 3, 135, n. 5, 173, 215; III, 7, n. 1, 89, n. 1. 45, n. 2, 79, n. 9, 202, 203, 204, 262, 273, 289; IV¹, 147, 173, 209, n. 1, 248, n. 2; IV², 276, n. 3, 348, 378, n. 3; — bête noire of, I, 53, n. 3; — Jerusalem, III, 197.
Tamar, IV¹, 94.
Tanna, III, 299.
Tänzer, A., I, 91, n. 1.
Targum, the Babylonian, I, 52, n. 1.
Teman, II, 190.
Temple, the second, I, 18.
Testament, the New, I, xxi.
Tetragrammaton, II, 174; see Shem ha-Meforash.
Thales, III, 54, n. 1.
Theodor, IV¹, 163, n. 4.
Theriaca, I, 27, 154; IV¹, 181.
Time, meaning of, II, 110; — has no origin, II, 111; 'order of time,' II, 111; — not an actual existence, III, 259, 260; — not subject to measure, II, 111; — Maimonides on, II, 111; — measures motion according to Aristotle, II, 110–111; — two kinds of, II, 110; independence of —a divine attribute derived from existence of God, I, 130; II, 108–109.

Timna, III, 221.
Titus, IV^1, 103; IV^2, 428.
Topheth, III, 123.
Torah, the, I, 4, 5, 7, 12, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 29, 32, 51, 52, 55, 82, 89, 90, 92, 95, 98, 105, 109, 110, 112, 115, 116, 117, 118, 120, 128, 131, 146, 150, 158, 159, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 183, 187, 194, 198, 203; II, 12, 26, 35, 58, 64, 66, 68, 71, 90, 98, 102, 161, 175, 187; III, 8, 13, 62, 67, 68, 69, 70, 76, 98, 104, 107, 109, 110, 111, 113, 115, 117, 120, 121, 127, 136, 142, 143, 144, 154, 162, 172, 176, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 211, 217, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 250, 251, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 277, 284, 289, 294, 295, 299, 300, 301, 305, 308, 310, 338, 348, 351; IV^1, 4, 5, 33, 34, 52, 100, 120, 121, 127, 130, 141, 145, 163, 177, 179, 195, 197, 200, 201, 203, 209, 220, 221, 223, 224, 230, 233, 235, 236, 242, 248, 250, 258, 268, 269, 272; IV^2, 276, 280, 281, 283, 286, 287, 288, 290, 294, 296, 306, 307, 308, 313, 345, 359, 363, 371, 376, 377, 378, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 399, 401, 403, 405, 406, 408, 410, 411, 413, 421, 424, 425, 443, 489, 490, 497; — belief in, brings man to eternal happiness, I, 173, 176; dogmas connected with the belief in —, I, 181–186; — called testimony, III, 192–195; — commandments of, I, 6, 18, 19, 28, 32, 123, 124, 126, 127; III, 125, 254, 273, 283, 285, 288, 290, 291, 294, 297, 308; — devotees of, were able to change laws of nature, I, 174; — immutability of, implied in genuineness of messenger, I, 127; discussion of, III, 118 ff., 183 ff.; — given on the Sabbath, II, 65; — on attributes, II, 51; — miracles of, I, 50, 55, 117, 118, 119; II, 17; — principles of, I, 48, 49, 53, 55, 125, 148; known by experience, I, 149, 151; II, 16; IV^1, 35; IV^2, 336; purpose of — reward and punishment, IV^1, 1;—revelation of, see Revelation of the Torah; — criticized by Christians, III, 217 ff.
Tortosa, I, xv, xvi, xxi.
Tosafot, the, I, 165; III, 177; IV^2, 401, n. 1.

Tradition, belief in not a principle, I, 127; prophetic —true, IV[2], 437 ff.
Transmigration, see Soul, transmigration of.
Transubstantiation, I, 119; III, 231 ff.
Trendelenburg, III, 19, n. 1.
"Trumpets," refers to the principle of Revelation, I, 66.
Trust, in God, IV[2], 449 ff.
Truth (*emet*), applied to God, II, 165 ff.
Tyre, king of, III, 162:— prince of, II, 87.

UEBERWEG, III, 159, n. 1.
Ukba, Mar, III, 144.
Unity of God, II, 54–58; see also Existence of God, Attributes.
Urim and Thummim, III, 231.
Uz, land of, IV[2], 429.

VACUUM, see place.
Virtue, Aristotle's idea of criticized, I, 84 ff.
Voisin, Joseph de, I, xxiii.
Vulgate, the III, 244; IV[2], 428.

WEISS, I, 194, n. 1; III, 253, n. 2, 257, n. 2.
Weitzel, Baruch, I, xxvii.
Will, of God, II, 12 ff., 16 ff.
Wistinetzki, III, 290, n. 1.
Wolff, M., II, 44, n. 1, 45, n. 2; III, 324, n. 1.
Wolfson, H. A., I, xxvii; II, 63, n. 2, 104, n. 1, 105, n. 2, 106, n. 1, 107, n. 1, 2, 111, n. 1, 112, n. 1; III, 31, n. 1; IV[2], 397, n. 1.

YANNAI, IV[2], 416.
"Yezer Ha-Ra'," IV[1], 266, n. 3.
Yorkis, of zereda, IV[2], 309.
Yosippon, see Josippon.
"Yuhasin," I, xviii, n. 2; III, 241, n. 3.
Yurkemi, the spirit of hail, IV[1], 147.

ZACUTO, I, xviii, n. 2.
Zadok, IV[2], 276, n. 3.
Zadokites, the, believed that reward and punishment are corporeal, IV[2], 276–277, 279; — said that the human soul is composed of various faculties, IV[2], 277; — maintained the mortality of the soul, IV[2], 277.
Zarephath, widow of, IV[2], 340.
Zechariah, III, 98, 106, 150, 222; IV[2], 396, 415, 422.
Zedekiah, captivity of, IV[1], 111.
Zeitlin, S., IV[2], 427, n. 5.
Zeller, I, 138, n. 1; II, 143, n. 2, 209, n. 1, 214, n. 3; III, 19, n. 1, 87, n. 1, 217, n. 2; IV[1], 17, n. 3, 26, n. 1, 58, n. 1, 138, n. 3; IV[2], 275, n. 1, 319, n. 1, 486, n. 1.
Zelophehad, daughters of, III, 95.
Zerach, IV[1], 94.

Zerubbabel, IV², 415, 416, 422.
Zikronot, I, 4.
Zinjar, IV², 397.
Zion, IV², 326, 422, 428, 429, 439, 471.
Ziph, wilderness of, IV¹, 241.
Ziyyoni, IV², 489, n. 3.
Zizit, III, 125, 260; IV¹, 146.
Zoar, IV¹, 102.
Zobah, kings of, IV¹, 241.
Zophar, IV¹, 164.
Zotenberg, I, xxiv.
Zuckermandel, III, 143, n. 3.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01249 6305

Date Due

JUN 30 2016